Geschichte

des

Natur- und Völkerrechts.

Von

Dr. H. F. W. Hinrichs,
Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.

Leipzig,
Verlag von Gustav Mayer.
1852.

Geschichte

der

Rechts- und Staatsprincipien

seit der Reformation bis auf die Gegenwart

in

historisch-philosophischer Entwickelung

von

Dr. H. F. W. Hinrichs,
Professor der Philosophie an der Universität zu Halle.

Dritter Band.

Leipzig.
Verlag von Gustav Mayer.
1852.

Vorrede.

Das Vaterland fordert augenblicklich mehr als je, daß Alle, die dasselbe lieben, sich und Andern dessen Lage und Entwickelung klar zu machen suchen, darum fühle auch ich mich wieder gedrungen, unsere gegenwärtigen Verhältnisse in Betracht zu ziehen, wenngleich die Ereignisse seither wenig geeignet waren, den Geist zu heben und das Gemüth froh zu stimmen. Ersterer hat immer das Streben, sich vom Drucke einer Zeit durch die Erkenntniß zu befreien, wenn diese auch das Herbe der Empfindung um das Geschehene nicht beseitigen, höchstens mildern kann. Es giebt wegen des Moments der Nothwendigkeit im Leben eine Consequenz des Geschehens, das unaufhaltsam fortgeht, aber auf welches der Wahlspruch Leibnitzens seine Anwendung findet: fata viam invenient.

Das Uebergehen der Entscheidung über die politische Einheit Deutschlands aus den Händen des Frankfurter Parlaments in die der Regierungen führte es herbei, daß die Staatsverfassungen zu Gnadenacten der Souverainetät herabsanken, und der alte Bund wieder hergestellt wurde. Mit der Herstellung des Bundes hängt Alles zusammen, was seither geschehen ist und weiter geschehen wird. Unsere gegenwärtigen Verhältnisse sind allein aus der Geschichte der Entstehung des Bundes und aus der Geschichte der Verhandlungen über die Natur desselben zu erklären, denn sie sind darin vorgezeichnet, und dies ist der Grund, warum wir hier an dieselbe erinnern müssen, um die jetzigen Zustände wieder begreiflich zu finden.

Die Octroyirungen der Verfassungen im Sinne des alten partikularistischen Princips der Regierungen waren eine nothwendige Folge der Ablehnung der deutschen Kaiserkrone und zugleich die indirecte Anerkennung des Bundes, dessen Centralgewalt von den beiden deutschen Großmächten auch sofort ausgeübt wurde. Der Partikularismus hat die einheitliche Krone und den patriotischen Wunsch der Annahme derselben auf alle mögliche Weise herabzuwürdigen gesucht, er hat das Gefühl der Einheit des Vaterlandes sogar für Revolution und Anarchie, für der Geschichte und dem Sinn des Volkes zuwider erklärt, obwohl Jeder weiß, daß es deutsche Einheitsbestrebungen längst vor den Befreiungskriegen gegeben hat. Er hat ferner die politische Einheit des Gesammtvaterlandes eine Chimäre, eine Schablone, ein Hirngespinst deutscher Professoren genannt, aber dabei verschwiegen, daß selbst deutsche Fürsten und Regierungen einst solche Einheit ins Leben zu rufen eifrigst bemüht gewesen sind. Neun und zwanzig Fürsten und freie Städte haben zur Zeit des Wiener Congresses in einer eignen Denkschrift zur „Herstellung der politischen Einheit Deutschlands unter Einem Kaiser, unter Reichsgerichten und Landständen" förmlich aufgefordert, nachdem die verbündeten Monarchen in den Märztagen 1813 eine Proclamation an das deutsche Volk erlassen hatten, worin sie dieses aufriefen, sich in Masse zu erheben und für die Freiheit und Unabhängigkeit zu streiten. „Wiederkehren", so hieß es in dem Aufruf, „solle ein ehrwürdiges Reich in zeitgemäßer Gestalt aus dem ureigenen Geist der Nation, in seinen Grundzügen und Umrissen verjüngt, lebenskräftig und in Einheit gehalten unter den Völkern Europa's.

Der Trieb, das deutsche Vaterland politisch neu zu gestalten, war damals allgemein, und auch die Bevollmächtigten Preußens erklärten 1815: „Die Errichtung einer deutschen Verfassung wäre nicht blos in Absicht auf die Verhältnisse der Höfe nothwendig, sondern ebensosehr zur Befriedigung der gerechten Ansprüche der Nation. Diese wäre in Erinnerung an die alte, durch die unglücklichsten Verhältnisse untergegangene Reichsverfassung von dem Gefühle durchdrungen, daß

ihre Sicherheit und Wohlfahrt und das Fortblühen vaterländischer Bildung größtentheils von ihrer Vereinigung in einem festen Staatskörper abhange, daß sie nicht in einzelne Theile zerfallen wolle, sondern überzeugt sei, daß die treffliche Mannigfaltigkeit der deutschen Volksstämme nur dann wohlthätig wirken könne, wenn sich dieselbe in einer allgemeinen Verbindung wieder ausgleiche."

Solche allgemeine Verbindung sollte die nationale Einheit und wahrhafte innere Freiheit des ganzen Vaterlandes sein. Das alte, heilige Römische Reich deutscher Nation konnte als solches nicht wiederhergestellt werden, aber die Regierungen versprachen Alles zu thun, was „im Bunde deutscher Staaten Einheit, Selbstständigkeit und Freiheit begründen konnte", sie wollten die „staatsbürgerliche Freiheit, Preßfreiheit und Landstandschaft sicher stellen." Das alte Reich sollte sich durch eine Gesammtverfassung in Einem festen Staatskörper neu verjüngen, und die neue Organisation sich unter Beseitigung der Rheinbundsverhältnisse an den letzten rechtmäßigen Zustand desselben anschließen.

Blicken wir auf die Zeit und die Umstände, so finden wir nach des Herrn v. Gagern Ansicht damals „eine sogenannte Alliance, eine abstract sittliche Vorschrift als das System der großen Mächte, welche zu entfalten, zu bestimmen, diese Mächte selbst große Scheu trügen; eine Bundesacte, die man in Wien sich vornahm erst zu entwickeln; einen Art. 13, von dem man bald behauptete, er sei klar, bald, er sei nicht klar; und endlich die Souverainetät, die so schwer zu definiren sei, daß die Fürsten sie selbst nicht für Allgewalt ausgeben mögen, aber sie doch gern der alten wohlbekannten Landeshoheit substituiren." — Die Mächte trugen wohl darum Scheu, ihr System näher zu bezeichnen, weil dasselbe absolutistisch war, und man blieb wesentlich bei der Auffassung der Souverainetät stehen, welche die Rheinbundsacte enthielt. Die Acte erklärte, zum Ueberfluß, alle Reichsgesetze für aufgehoben, weil kein festes Band für Deutschland thatsächlich mehr existirte, aber sie dehnte das unbefugter Weise auch auf Privatverhältnisse und Einzelnrechte aus, was allgemeinen Unwillen erregte. Der

letzte deutsche Kaiser selbst klagte über den „Mißbrauch der Souverainetät in den Rheinbundsstaaten", und sagte zum Grafen Münster, „daß es früher um Wahrheit und Recht für die Deutschen doch anders ausgesehen habe, daß Er aber nicht wieder Kaiser werden möge." Der „Souverainetäts-Schwindel", wie Graf Münster an Herrn v. Gagern schrieb, und die „Furcht, die kleine Herren hatten, ihre Unterthanen nicht ganz willkürlich behandeln zu können", warum viele Ursache hatten, „so finster auszusehen", wurde die traurige Veranlassung, daß die Zusagen, die die Regierungen der Nation während der Freiheitskriege gemacht hatten, und nach welchen „überall ein rechtlicher Zustand an die Stelle der Willkür" treten sollte, nicht erfüllt wurden, indem die Rheinbundskönige erklärten, daß sie sich eine staatsrechtliche Unterordnung unter die Gesammtheit eines Bundes nicht gefallen lassen könnten, weil das gegen ihre Souverainetät wäre. Dazu kam, daß im deutschen Vaterlande zwei Großmächte, statt einer, vorhanden waren, und jede dieser Mächte gewisse Provinzen in ihren Gebieten von jener allgemeinen Verbindung ausschloß, um eine unabhängige europäische Macht zu bleiben, unbekümmert um den Widerspruch eines solchen Ausschlusses und der untrennbaren Staatseinheit, die gleichfalls behauptet wurde. Während die beiden Großmächte Anspruch machten, ohne Rücksicht auf die anderen Staaten, mit welchen sie jene Verbindung eingehen sollten, selbst Kriege führen zu können, in welchen diese für ihre Besitzungen einstehen müßten, wurden letztere von dem sogenannten europäischen Concerte ausgeschlossen, und mußte die Nation als solche auf das Recht der Gesandtschaft und der Unterhaltung einer Flagge Verzicht leisten. So wurde auf dem Wiener Congresse, statt einem Nationalbedürfniß der Deutschen zu genügen, blos ein Cabinetsbedürfniß befriedigt. Es half nichts, daß derselbe Graf Münster die Souverainetät in den Rheinbundsstaaten für Deutschlands Einheit und für die Freiheit der Nation „als höchst gefährlich", und das einzugehende „gesellschaftliche Band" mit den beiden Großmächten als eine „societas leonina" bezeichnete, der Mißbrauch der Souverainetät in den Rheinbundsstaaten,

diese ausländische Institution, und das blos dynastische Interesse jener Großmächte wurden die wesentlichen Elemente des Neubaus der politischen Einheit Deutschlands, welcher als ein Aggregat selbstständiger souverainer Staaten unter dem Namen des deutschen Bundes für ein völkerrechtliches Societätsverhältniß erklärt wurde. An die Stelle des erst beabsichtigten ehrwürdigen Reichs in zeitgemäßer Gestalt mit erstarkter kaiserlicher Regierung und neu organisirtem Rechtsstande trat ein völkerrechtlicher Verein.

War früher die Souverainetät bei Kaiser und Reich, durch Erzgerichte und Landstände wesentlich gemildert gewesen, so war nun ausschließlich „das Eine, Fürstliche" stabilirt worden, weshalb deutsche Bevollmächtigte sich genöthigt sahen, die Bundesacte mit der Erklärung zu unterzeichnen, daß ihres Dafürhaltens jene Acte die Erwartung der Nation nur zum Theil erfülle und mehrere wichtige Punkte unerschöpft lasse, wozu sie die Befugnisse der Landstände in deutschen Staaten, die Garantie derselben durch den Bund und ein Bundesgericht glaubten zählen zu müssen. Die früheren Zusicherungen im Sinne der Organisation eines neuen Gesammtreichs konnten nun nicht mehr das Ziel der souverainen Fürsten und freien Städte sein. Es war auch keine Rede mehr von Einheit, Selbstständigkeit und staatsbürgerlicher Freiheit des Volkes, sondern allein von souverainen Fürsten und Unterthanen, von Regierungen und Regierten; alle inneren staatsrechtlichen Verhältnisse wurden als Rechte articulirt, welche den Bundesgliedern nicht als solchen, sondern als souverainen Staaten zukommen sollten. Die inneren staatsrechtlichen Verhältnisse wurden nicht dem Bunde, sondern den souverainen Fürsten und freien Städten überantwortet. Der Bund sollte über jene Verhältnisse, über eine gesetzgebende und vollziehende Gewalt, über Verfassung, Regierung, Verwaltung in jenen Staaten nicht das mindeste Recht haben und wollte keins haben. Er verbürgte deren Unabhängigkeit und behielt sich laut Klüber's Acten das Recht vor, darüber zu wachen, daß die souverainen Regierungen mit der Zeit die Bürgerrechte vermehren, nicht vermindern sollten.

Die Bevollmächtigten hatten in dem Entwurf der Bundesacte vorgeschlagen, „die landständische Verfassung in jedem Bundesstaate so zu organisiren, daß alle Classen der Staatsbürger daran Theil nehmen sollten", also keine privilegirten Stände, sondern das ganze Volk. Die souverain gewordenen Fürsten in den Rheinbundsstaaten führten auch gleich ständische Verfassungen ein, aber weniger um solcher Verfassungen willen, als um einen Act ihrer Souverainetät gegen die von ihnen vermeinte Einmischung des neu zu errichtenden Reiches auszuüben. Es gab bald Staaten in Deutschland, die ihre landständische Verfassung beibehielten, andere, die die neuen landständischen Verfassungen entweder auf der Basis der älteren oder nach einem neuen Entwurf gebildet hatten, noch andere, die unter der Benennung von Ständen eine mehr oder weniger in der Form ausgedehnte Repräsentation besaßen, und endlich Staaten, die gar keine, weder landständische, noch repräsentative Verfassung hatten. Der „laconische" Art. 13 der Bundesacte: „In allen Bundesstaaten wird eine landständische Verfassung stattfinden", hatte wieder andere Artikel zur Folge, nach welchen es der Souverainetät der Fürsten überlassen bleiben sollte, mit Berücksichtigung der früher gesetzlich bestandenen ständischen Rechte und der gegenwärtig obwaltenden Verhältnisse, jene innern Landesangelegenheiten zu ordnen. Grade damals wäre es nicht schwer gewesen, mit der factischen Auflösung des alten Ständewesens durch die Souverainetät überall die neue Repräsentativverfassung ins Leben zu rufen und dadurch einen allgemeinen Rechtsstand in den deutschen Staaten herbeizuführen. Auch wurde schon hervorgehoben, daß die Kammern vollkommen geeignet wären, Bundestagssachen zu erörtern, denn die Kammern hingen mit dem Budget, mit der Verantwortlichkeit der Minister und mit der Haltbarkeit des Bundes selbst zusammen; es wäre eine grobe Unwissenheit, hierin eine Doctrin zu sehen, und Böswilligkeit, zu behaupten, daß das Repräsentativsystem eine fremde Einrichtung wäre, die nicht für uns paßte, da ein großer Theil von Deutschland sich diese fremde Institution

bereits angeeignet habe, und diese fremden Dinge ursprünglich deutsch seien.

Die Einführung der Repräsentativverfassungen von Seiten mehrerer deutschen Regierungen war das Einzige, das an die gemachte Zusage der Sicherstellung staatsrechtlicher Freiheit erinnerte. Erst kam der deutsche Bund der öffentlichen Meinung in dieser Beziehung nur entgegen, denn er erklärte sich für Erfüllung der Petitionen um Verleihung von Repräsentativverfassungen, welche aus mehreren deutschen Ländern bei ihm eingegangen waren, und widersprach nicht, als einige Regierungen constitutionelle Verfassungen wirklich bei sich einführten. Er muß also unter landständischer Verfassung in Art. 13 der Bundesacte die Repräsentativverfassung verstanden haben. Die „politische Noth" hatte damals die Regierungen zum Abschluß der Bundesacte schnell gedrängt, und man gestand ein, daß jene Acte den gerechten Erwartungen der Nation in Betreff der zugesicherten Rechte nicht habe entsprechen können, daß man deren weitere Gestaltung und Ausbildung der Zukunft habe überlassen müssen. Zur Erweiterung und Vermehrung dieser Rechte gehörten außer der ständischen Verfassung die Freiheit des Eigenthums und der Person, die Preßfreiheit und der Schutz des Bundes gegen Eingriffe in jene Rechte. Alles war mit der Souverainetät ausdrücklich garantirt, aber nicht der Schutz und die Sicherheit gegen möglichen Mißbrauch der Landeshoheit. Die Verschiedenheit der Verfassungen in den deutschen Bundesstaaten, die Gewährung einer Repräsentativverfassung in dem einen und Versagung einer solchen Verfassung in dem andern jener Staaten, ferner die Versicherung einer Regierung in öffentlicher Ständeversammlung, die bürgerlichen Rechte der Deutschen als Glieder eines großen Nationalvereins wären in der Bundesacte nicht sicher gestellt, das Alles war nicht geeignet, die Gemüther zu beruhigen, um so weniger, als mehrere Regierungen noch immer zögerten, ihre Zusagen zu erfüllen. Nirgends war ein Zustand eingetreten, welcher der öffentlichen Meinung, dem allgemeinen Wunsch, den gerechten Ansprüchen und Erwartungen der

deutschen Nation gemäß gewesen wäre. Das erweckte natürlich Mißtrauen, und das Mißtrauen jene „finstere Reactionspartei", die die Sache der Fürsten von der des Volkes immer mehr zu trennen suchte, welche es meisterhaft verstand, die Regierungen mit Schreckbildern zu ängstigen, damit dieselben die außerordentlichsten Maßregeln treffen möchten.

Die Regierungen vereinigten sich darauf in Congressen, Conferenzen, Circulardepeschen und geheimen Beschlüssen zu allerlei Maßnahmen, welche die „Erhaltung des Bestehenden" und die „nöthige Ausbildung und Befestigung des Bundes" bezwecken sollten. Eine Veranlassung dazu lag wohl in der Natur des Bundes selbst, wenn man bedenkt, daß die deutschen Fürsten erstens souveraine Fürsten, zweitens Bundesfürsten waren, aber in ihrer letztern, collectiven Eigenschaft mächtiger waren, als in ihrer Einzelnherrschaft, und der Bund in Ermangelung eines Bundesgerichts bei entstehenden Differenzen seine höhere bundesfürstliche Autorität geltend zu machen suchen mußte. Der Zweck und die Bestimmung, welche der deutsche Bund von sich selbst aufgestellt hatte, war, daß er über die inneren staatsrechtlichen Verhältnisse seiner Glieder nicht das mindeste Recht haben wollte, jetzt sah er sich aber genöthigt, ein solches Recht zu beanspruchen. Er wurde deshalb schwankend. Er wurde bald so bald so erklärt, jenachdem das Eine oder Andere erreicht werden sollte. Wollten die Regierungen in seinem Namen über die inneren staatsrechtlichen Verhältnisse bestimmen und beschließen, so wurde er „europäischer Staat, europäische Institution, durch völkerrechtliche Alliance garantirt, politischer Körper für die Erhaltung des Gleichgewichts und der allgemeinen Ruhe, auch oberste politische Behörde in Deutschland" genannt, in welchem keine Grundsätze Anwendung finden dürften, die mit seinen Grundbegriffen und mit seiner Existenz unverträglich wären; wo nicht, so wurde er als „Staatenbund, Verbrüderung deutscher Staaten, deutsche Gesammtmacht" bezeichnet, die die Befugnisse der souverainen Gewalt, die inneren staatsrechtlichen Verhältnisse garantirte. Der Bund blieb also ein völkerrechtli-

cher Verein, wenn er sich innerhalb seiner Schranken hielt, aber nahm die Natur eines Bundesstaats an, wenn er dieselben überschritt. Zu den Grundsätzen, welche sich mit seinen Grundbegriffen nicht vertragen sollten, wurden die zu Recht bestehenden constitutionellen Verfassungen in mehreren Staaten gerechnet. Der Bund als europäische Institution sollte mit Art. 13 der Bundesacte nicht bestehen können und wurde darum ausdrücklich mit jenem Artikel in Verbindung gebracht. Die Interpretation desselben wurde für eine der dringendsten Maßregeln erklärt, weil die Befugnisse, welche das Repräsentativsystem den Ständen ertheilte, die ursprüngliche Natur des Bundes verwandeln, dessen Zweck vereiteln und selbst seine Auflösung vorbereiten müßten. Die Befugnisse der Volksvertretung, deren Antheil an der gesetzgebenden Gewalt, die Oeffentlichkeit der Verhandlungen und unbeschränkte Steuerbewilligung sollten die Wirksamkeit des Bundes illusorisch machen, wenn die „Demagogen" auf die Volksvertreter Einfluß gewönnen, den nicht die Regierungen, nur der Bund hindern könne.

Der Art. 13 wurde darauf im Sinne des Bundes als einer europäischen Institution wirklich interpretirt. Da man die landständische Verfassung überhaupt nicht weg interpretiren konnte, weil man sonst den ganzen Artikel hätte streichen müssen, so mußte man sich mit einer „Auslegung" behelfen. Die süddeutschen Regierungen sollten den Artikel 13 der Bundesacte unrichtig interpretirt haben, weil sie unter landständischer Verfassung die Repräsentativverfassung verstanden hätten. Eine süddeutsche Ständeversammlung hatte den Satz aufgestellt, daß Fürsten, welche in ihren Staaten keine Gesetze ohne Zustimmung der Stände geben könnten, auch keine größere Befugniß in ihrer collectiven Eigenschaft in den Bund bringen dürften, daß also die Beschlüsse des Bundes bei deren Anwendung auf einzelne Staaten die Zustimmung der Stände erforderten. Das war eine richtige, consequente Behauptung jenes Systems, aber für die Souverainetät der Fürsten und den Einfluß des Bundes ein bedenklicher Satz. Hier stellte sich der Mangel eines Bundesgerichts klar heraus. Wie aber

war ein Gericht möglich, wie weiland die alten Reichsgerichte waren, welche Streitigkeiten zwischen Fürsten und Volk unter der Voraussetzung entschieden, daß die Souverainetät bei Kaiser und Reich war, während die Fürsten im deutschen Bunde selbst souverain sind? Ein Bundesgericht wurde wirklich begründet, dasselbe war aber zu nichts nütze, weil es nicht zur Aufrechthaltung der Verfassungen gestiftet wurde, um im Fall eingetretener Streitigkeiten über deren rechtliches Bestehen oder anerkannte Wirksamkeit, sondern blos über deren Anwendung und Auslegung zu entscheiden. Der Art. 13 der Bundesacte wurde so der Stein des Anstoßes, weil er der Bevormundung des Bundes widerstrebte. Er mußte, um Ruhe und Ordnung zu halten, anders ausgelegt werden. Man sagte, jener Artikel ist in Widerspruch mit andern Artikeln dieser Acte, welcher nur dadurch gelöst werden kann, daß die Bundesversammlung als die oberste gesetzliche Behörde angesehen wird, welche für ihre Beschlüsse unverweigerliche Folgeleistung fordern muß, und die Vollziehung derselben durch keine „privative Verfassungen" einzelner Bundesglieder bedingen oder beschränken lassen darf. Man fürchtete also, die Volksvertretung möchte für sich als Consequenz beanspruchen, an der Bundesversammlung in Form einer zweiten Kammer Theil zu nehmen, und die Ausführung der Bundesbeschlüsse an ihre Ratificationen zu binden, da der Regent sich der Gesetzgebung ohne Concurrenz der Stände begeben habe. Der Art. 13 der Bundesacte wurde nun so interpretirt: er wäre nur in Staaten erfüllt worden, in welchen ständische Verfassungen, keine Repräsentativverfassungen beständen, indem letztere dem Begriff der Souverainetät in Vielem widersprächen: die erlauchten Stifter des Bundes wären weit entfernt gewesen, Volksvertretungen nach neuen Theorien den Weg bahnen zu wollen, als sie in der Epoche der politischen Wiedergeburt Deutschlands ihren Völkern in der Erhaltung oder Wiedereinführung alter deutscher ständischer Verfassungen ein Pfand der Liebe und des Vertrauens gegeben hätten. Man erklärte nun jene Theorien für unverträglich mit dem alten Herkommen in Deutschland und mit dem Zweck

und der Natur des Bundes, und hob als Vorzüge der alten ständischen Verfassung hervor: dieselbe setze der Willkür Schranken, indem sie das Interesse und das Recht jeder Classe des Volkes sondere und sichte, ohne die Verwaltung zu stören; sie lasse wiederbelebte Verhältnisse aus alten Wurzeln sprossen, verwebe diese in allen ihren Verzweigungen mit vaterländischen Erinnerungen, Gewohnheiten und Gesinnungen; sie sei auf Ruhe, Stetigkeit, auf den nächsten klar erkannten Zweck gerichtet, während das Repräsentativsystem ein fremdes Reis auf einen alten Stamm gepfropft habe, der wohl Blätter treiben, aber nie Früchte bringen könne; letzteres gewähre blos mißverstandene, unfruchtbare und leicht mißbrauchte Rechte, und vermische alle besonderen Interessen in unbestimmter, oft verworrener Allgemeinheit, indem es auf Kampf, Bewegung beruhe, und dessen Ziel auf eine stets unerreichbare Zukunft gerichtet sei. Der Art. 13 der Bundesacte gebe den Staatsangehörigen blos das Recht, bei der Staatsregierung Namens der „Regierten" zur Beförderung des Wohls der letztern kräftig mitzuwirken, die Stände seien Repräsentanten jener Regierten, nicht des Volks als solchen, weshalb active und passive Wahlfähigkeit an einen Besitz oder doch an eine gewisse Steuerquote zu binden sei; der Antheil der Stände müsse auf ein berathendes Votum zurückgeführt, und die erwählten Mitglieder müßten zu derjenigen Klasse von Bürgern gezählt werden, welchen an der Erhaltung der Ruhe und des Besitzes vorzugsweise gelegen wäre.

Aeußerlich drängte endlich die Erhaltung der alten Adelsverhältnisse auf die alten Verfassungsformen zurück. Schon die Rheinbundsacte hatte die ihrer Reichsunmittelbarkeit beraubten Fürsten und Herren nicht in die Reihe der bloßen Unterthanen einregistriren mögen, und später hatte die Bundesacte in der Einsetzung eines hohen Adels diesen zu einer Herrenbank privilegirt. Diese Elemente waren sehr geeignet, die in der Bundesacte gebotene Entwickelung der Verfassung zu hindern, schon bestehende Staatseinrichtungen umzuschmelzen und selbst aufzuheben.

Die beiden Großmächte hatten sich nicht veranlaßt gesehen, Repräsentativverfassungen bei sich einzuführen. Sie mußten natürlich glauben, daß solche Verfassungen sich nicht mit ihren dynastischen Interessen vertragen möchten. Ihr Panier waren Standesrechte, Ständevertretung, nicht Volksrechte, Volksvertretung. Die eine Großmacht ließ in ihren Ländern es bei den alten Verfassungen bewenden und die andere führte Provinzialstände ein. Die Geschichte konnte sie belehren, daß alte ständische Verfassungen den Regierungen so viel zu schaffen gemacht hatten, als Repräsentativverfassungen nur immer vermocht hätten, allein das war vorzugsweise zur Zeit des alten, ehrwürdigen Reichs geschehen, wo es noch keine Souverainetät der Fürsten in dem ausschließlichen Sinne des Bundes gab. Das alte Ständewesen konnte nur so lange bestehen, als noch kein umfassendes Staatsrecht vorhanden, und das öffentliche Recht noch mit Privatrechten aller Art gemischt war. Mit der Begründung der Souverainetät machte sich aber ersteres geltend, und schon das war Grund genug, daß jene Großmächte solche alte ständische Verfassungen ohne Furcht gewähren ließen. Hatten die Stände früher entscheidende Stimme, waren sie als privilegirte Stände ihren Häuptern gegenüber stark und berechtigt, und war ihr Recht selbst dem Thron ebenbürtig an Alter und Heiligkeit, so war doch mit der Souverainetät die Staatseinheit, und mit dieser ein gemeinsames Interesse nothwendig geworden, dem sich ihre persönlichen Interessen fügen mußten. Die Stände konnten nun als gehorsame Stände gute Dienste leisten, man konnte sie als Gegengewicht gegen das Repräsentativsystem gebrauchen, und vielleicht durch sie über dasselbe Herr werden, wenn man jenes System in die altständische Verfassung umzubilden suchte. Es entstand ein Kampf der Umbildung der ständischen und der Repräsentativverfassung, dessen Produkt der vereinigte Landtag war, welcher von den Märzstürmen weggeweht wurde.

Es wäre vermessen gewesen, zu glauben, die Nation habe je vergessen können, daß an die Stelle eines deutschen Gesammtreichs

mit verstärkter kaiserlicher Regierung und neu organisirtem Rechtsstand ein bloßer Fürstenbund getreten war, welcher die inneren staatsbürgerlichen Rechte zu vermindern, statt zu vermehren trachtete, welcher dieselben illusorisch zu machen auf alle mögliche Weise bemüht war. Wahrlich, man darf sich nicht wundern, daß in den Märztagen überall das Nationale in den Vordergrund trat, welches von dem Bunde immer nur zurückgedrängt worden war, und eben so wenig daß das Frankfurter Parlament, um einem Nationalbedürfnisse zu genügen, dem Oberhaupte einer deutschen Großmacht die Kaiserkrone, freilich zu spät, antrug. Es hätte damit anfangen müssen. Es wäre dann leicht möglich gewesen, daß die Annahme der deutschen Kaiserkrone die Erhebung Preußens zur alleinigen deutschen Großmacht hätte zur Folge haben können, aber die Ablehnung verflocht dasselbe wieder in die absolutistischen Interessen der weiland heiligen Alliance. Das Ausland hütete sich wohl, sich in die deutschen Angelegenheiten zu mischen, so lange diese mit Zustimmung der Fürsten und Regierungen in den Händen des Frankfurter Parlaments waren, aber jenes übte sofort gebieterisch seinen Einfluß, als die Fürsten und Regierungen die Verfügung über die politische Einheit Deutschlands wieder an sich genommen hatten. Preußen hätte als erste rein deutsche Macht und als natürlicher Vertreter der Nation vielleicht Deutschlands nationale Zukunft sichern können, aber wurde nun wieder von seinen absolutistischen Alliirten abhängig, und wurde nach dem Aufgeben seines nationalen Berufes noch dazu auf's tiefste gedemüthigt. Die Erhebung Preußens zur alleinigen Großmacht hätte die übrigen Bundesglieder zu Halb-Souverainetäten leicht herabsetzen können, hätte die politische Einheit Deutschlands im Sinne nationaler und staatsrechtlicher Freiheit auf's Neue möglich machen können; aber da das Gegentheil geschah, traten Partikularismus, Souverainetät und dynastische Interessen, mit Beeinträchtigung der nationalen Einheit und Freiheit, wieder in die vorderste Reihe. Das jugendliche Preußen mit seinen alten Alliirten

verzichtete abermals auf nationale Einheit und staatsbürgerliche Freiheit.

Es war eine Täuschung von Seiten einer Fraction des Frankfurter Parlaments und mehrerer deutschen Regierungen, zu meinen, daß Preußen seine Unionsbestrebungen weiter verfolgen werde, nachdem es die deutsche Kaiserkrone abgelehnt und damit die politische Einheit des Vaterlandes aufgegeben hatte. Das Ziel Preußens war und konnte seit der Zeit nur die Wiederherstellung des Bundes sein. Damit ist Alles gesagt und erklärt, was seitdem geschehen ist. Wurde zur Zeit des Wiener Congresses, wegen des Mißlingens der Verwirklichung der nationalen Einheit und wahrhaft inneren Freiheit Deutschlands, alles Verdienst des Befreiungskrieges für eine „glänzende Sünde" erklärt, so wurden nun umgekehrt alle nationalen Gefühle und Empfindungen als revolutionaire Sünden gebrandmarkt, welche abgebüßt werden müßten. »Quid nos hodie? ne praesenti quidem patriae commodo mitigamur: in tantum non modo a Christianismo, sed etiam a Paganismo degeneravimus.« Die Reaction nahm heuchlerisch das Gewand christlicher Frömmigkeit und Buße an. Sie strebte in aller Gottseligkeit, mit der Bibel in der Hand, aber mit der unversöhnlichsten Rachgier und Verfolgungssucht im Herzen alle „Errungenschaften" rückgängig zu machen. Und mit solchen Mitteln meint man den christlich germanischen Staat wieder aufrichten zu können? Der christlich germanische Staat — er ist gewesen. Er war das alte, ehrwürdige Reich deutscher Nation, jene kirchliche und feudale Einheit, die durch ihre mittelalterliche Idee zu Grunde gegangen ist, weshalb alle Versuche ihrer Herstellung in der Gegenwart die größte politische Verwirrung und Verwilderung anrichten. Und dennoch kann es sogar wohlmeinend und consequent scheinen, dieselbe reactiviren zu wollen, nachdem die Herstellung des alten Reichs in zeitgemäßer Gestalt abermals verunglückt ist. Das Ziel der Reaction ist ja von Anfang an die Wiederherstellung des Bundes gewesen, um die Errungenschaften mit dessen Hülfe zu beseitigen, man hat Verfas-

sungen octroyirt, um sie durch sie selbst zerstören zu können. Es müßte jetzt leicht sein, eine Uebereinkunft zu treffen, wie sie in der Geschichte der Verhandlungen über die Natur des deutschen Bundes bereits vorgezeichnet ist. Man brauchte sich nur an den „Ausgleichungsmodus" zu halten und dem gemäß zu erklären: alle volksvertretenden Versammlungen sind mit dem wiederhergestellten Bunde der souverainen Fürsten und freien Städte unvereinbar, es soll zwar keine eingeführte Verfassung angegriffen werden, aber der Geist und die Tendenz der Stände-Versammlungen soll verbessert werden; die Deputirten können dann blos ihre einzelnen berathenden Stimmen abgeben, aber durch ihr einzelnes Organ weder eine Volksstimme, noch einen Volkswillen ausdrücken wollen; in den älteren, noch bestehenden oder auf solchen Grundlagen fortgebauten Verfassungen ist das historische Fundament nach Analogie altdeutscher Verfassung hervorzuheben, wo denn nach dem Sinn und der bisherigen Bedeutung des Ausdrucks unter Landständen einzelne Stände und Körperschaften oder Classen verstanden werden, von welchen nun die Vertretung des Ganzen ausgeht; das Kriterium bleibt immer, daß die Regierung dann mit Regierten verhandelt, die von ihr nach den verschiedenen im Staate wirklich befindlichen Abtheilungen einberufen werden müssen; in den neueren Verfassungen, die bereits ertheilt worden, oder noch erlassen werden mögen, besonders bei Staaten, die seitdem wesentliche Veränderungen erlitten haben und aus ganz verschiedenen Theilen neu gebildet sind, kommt es auf die Verhältnisse dieser Elemente und die Rechte der darin bestehenden Körperschaften an, — immer darf die landständische Verfassung aber landständischer Art sein, in dem Sinne, daß die Landstände aus bestimmten Classen von Grundeigenthum und größerem Besitzthum gebildet werden, die als solche ihre Vertretung haben und gemeinschaftlich das ganze Land vertreten. Es würde dadurch so viel gewonnen werden, daß die Volksvertretung mit allen ihren Folgerungen zurückgewiesen wäre.

Konnte der deutsche Bund vor den Märztagen, wegen des allgemeinen Verlangens nach nationaler Einheit und staatsrechtlicher Freiheit, mit solchem Ausgleichungs-Modus nicht durchdringen, so ist es ihm mit der Reaction vereint nun vielleicht eher möglich. Die Provinzialstände sind in Preußen schon reactivirt worden, so daß man Preußen augenblicklich für einen politischen Widerspruch der Interpretation des Art. 13 der Bundesacte in den Carlsbader Conferenzen erklären könnte. Oder sollten vorberathende ständische Provinzialkörper und auf Grund der Gutachten derselben formell beschließende Repräsentativkammern kein solcher Widerspruch sein? Sollte die Reactivirung der Provinzialstände eine andere Bedeutung haben? Kann erst das „Nebeneinander" der Provinzialstände und der Kammern und dann das „Ineinander" derselben einen andern Sinn haben, wenn nicht das Gegeneinander zwischen beides treten sollte? Die Consequenz ist nach Wiederherstellung des Bundes erstens: Aufhebung der Grundrechte, und zweitens Aufrechthaltung und respective Einführung von Provinzialständen, um die Repräsentativverfassung ohne Weiteres durch „fürstliche Ordres" gegen die Wiener Schluß-Acte zu vernichten, oder nach derselben auf verfassungsmäßigem Wege rückgängig zu machen. Ob man dabei vorzugsweise die Privilegien der Ritterschaft oder die möglichst gerechte Vertheilung des Gewichts unter den Landständen im Auge hat, ist gleich. Ob das monarchische Princip dabei als absolute Willkür oder Gewalt gegen alles Recht erscheint, ob das Ansehen desselben dadurch mehr leidet als gefördert wird, scheint ebenfalls gleichgültig, es wird wenigstens nicht bedacht. Die reactionairen Parteien haben dasselbe Ziel: sie trachten danach, an die Stelle allgemeiner Landesrepräsentation eine Vertretung nach sogenannter ständischer Gliederung zu setzen, und dadurch allen parlamentarischen Einfluß auf die Regierung zu vernichten: damit die Fürsten, so heißt es, die zu ihrer Regierung nöthige Gewalt mit keinen gesetzgebenden Versammlungen theilen sollen, die sich zwischen sie und ihre Völker stellen, im Grunde aber, weil die Attribute der allgemeinen Landesrepräsenta-

tion, nämlich Verantwortlichkeit der Minister, Oeffentlichkeit der Verhandlungen, Preßfreiheit, Petitionsrecht u. dgl. m. solcher ständischen Gliederung fremd, oder doch zufällig, fast nie mit derselben ohne einschränkende Modificationen verbunden sind. Da dieser ständischen Gliederung, diesem sogenannten deutschen Recht und deutscher Freiheit durch die Souverainetät der Fürsten im Bunde eine Schranke gesetzt ist, so kann der Bund die Reactivirung von Provinzialständen nicht ungern sehen. Er wäre dann nicht mehr verpflichtet, von ihm garantirte staatsrechtliche Verhältnisse schützen zu müssen, weil diese Pflicht mit Entfernung der Repräsentativverfassungen wegfiele, er brauchte keine Normen festzustellen, innerhalb welcher sich die Verfassungen der Einzelstaaten zu bewegen haben. Er könnte seine ganze Sorge auf die Erhaltung der „inneren und äußeren Sicherheit Deutschlands", auf „Ruhe und Ordnung" wenden, um den Ausspruch jenes englischen Historikers zu verewigen: die Deutschen kommen vor lauter Polizei nicht zur Politik.

Es wäre ungerecht, anzunehmen, daß es nicht auch unter den reactionären Parteien Männer gebe, die es mit dem Vaterlande wohl meinen, welche die Wiederherstellung eines alten ehrwürdigen Reichs in zeitgemäßer Gestalt für eine Unmöglichkeit halten mögen, nachdem dieselbe zu wiederholten Malen gescheitert ist, die in der Reactivirung des deutschen Bundes und der alten ständischen Verfassungen das einzige Rettungsmittel Deutschlands sehen mögen. Aber Schmach und Schande den Apostaten und Ueberläufern, die wegen persönlicher Interessen auf die höchsten, heiligsten Zwecke verzichtet haben, welche es der Reaction allein möglich gemacht haben, daß diese ihre Pläne hat fassen und großentheils durchsetzen können. »Vetus vox est: Germani clamant, agunt nihil, occasione excidunt sibi accommodandi, etiam si in numerato habent.« Was ist Deutschland wieder? Nicht das alte, ehrwürdige Reich, das zu Zeiten groß, mächtig und gebieterisch in der Welt da stand; nicht jenes Reich in zeitgemäßer Gestalt, verjüngt, lebenskräftig und in Einheit gehalten unter den Völkern Europas, sondern der deutsche Bund, welcher Alles eher als

die deutsche Nationalität vertreten hat. Das deutsche Vaterland mahnte und erinnerte an nationale Einheit und staatsrechtliche Freiheit, aber der Bund wollte und mußte von alledem das Gegentheil wollen. Das war kein natürlicher Zustand, und weil kein natürlicher, auch kein heilsam politischer. Kann man wirklich meinen, ein Zustand, in welchem Regierung und Volk um nationaler Einheit und politischer Freiheit willen fortwährend in Entzweiung, statt in Harmonie erhalten wurden, wäre ein für das Wohl des Ganzen wünschenswerther Zustand gewesen? „Wer", so fragte Schlözer vor mehr als vierzig Jahren, „wird es wagen, das Wohl und Wehe eines Volkes abzuwägen, ohne seine Regierungsform in Anschlag zu bringen? Deutsche (als Einheit geträumt), eine der drei großen Nationen (des Continents), fester, als die französische, cultivirter, als die russische, sind bei ihrer ungeheuren Masse von Kräften in den letzten Jahren der Spott von Europa geworden, einzig und allein wegen ihrer Regierungsform: Exoriare aliquis nostris . . . oder müssen auch wir uns einen Corsen zum Retter von Schaden, Schmach und Schande wünschen?"

Es gab nach dem deutschen Bunde immer nur dynastische Interessen der Legitimität und Souverainetät, keine Volksinteressen. Die nationalen und deshalb sittlichen Empfindungen (was wäre eine Nation ohne solche?) waren geächtet, der Deutsche sollte ein Nationalgefühl nicht haben, es sollte ihm gleich sein, ob er deutsch oder dänisch commandirt wurde, ob sein Name herabgewürdigt und verhöhnt wurde, oder nicht. Mußte sein Vaterland Anmaßungen des Auslandes zur Unterdrückung nationaler Einheit und politischer Freiheit dulden, so sollte er auch dagegen unempfindlich sein. Er sollte Staaten seines Vaterlandes sogar als „Ausland" betrachten. Garantirte doch der deutsche Bund blos den Partikularismus, die Unabhängigkeit und Unverletzbarkeit der Bundesstaaten, keine Rechtsordnung und Nationalität. Er schritt immer nur für Ruhe und Ordnung, aber nie für Recht und Gerechtigkeit ein, und selbst ein Verfassungsbruch war ihm keine Unordnung, wenn es nur dabei ruhig herging. Seine Hauptaufgabe war ja, darüber zu

wachen, daß die Fürsten durch keine landständische Verfassung in ihren Bundespflichten gehindert und beschränkt würden, damit sie sich als Bundesfürsten ihre Pflichten selbst auferlegen und gemäß den Folgerungen späterer Bundesbeschlüsse allen Einfluß, jedes Gewicht landständischer Verfassungen um so eher vereiteln möchten, als mit einer geordneten Verwaltung selbst die bedingte Steuerbewilligung für unvereinbar erklärt wurde. Der Bund betrachtete das Verfassungswesen als allergnädigste fürstliche Bewilligung, nicht als Grundgesetz einer allgemeinen Rechtsordnung, er vereinigte darum allein die Fürsten und zersetzte in den einzelnen Ländern das Volk, welches so zersplittert selbst nicht das Recht der Bitte und Beschwerde hatte. Er garantirte nicht einmal unbedingte Gewissensfreiheit, sondern beschränkte dieselbe auf die vom westphälischen Frieden her anerkannten drei Confessionen, und that zuletzt nichts für die materiellen Interessen.

Man redet wohl nach Wiederherstellung des Bundes von Revision und Reform der Bundesverfassung, und meint, daß die Bedürfnisse und Wünsche des deutschen Volkes dadurch alle möchten befriedigt werden. Eine Reform jener Verfassung kann sich nur auf zweckmäßigere Verwaltungsformen und Ausführung in der Bundesacte unbestimmt gebliebener Elemente erstrecken. So lange diese Acte Bestimmungen enthält, die die Entwickelung nicht blos erschweren, sondern zum Theil unmöglich machen, ist die Reform eine Illusion.

Die Abfassung dieser Geschichte der Rechts- und Staatserkenntniß, die Vertiefung in die Idee der Entwickelung derselben und das Studium des historischen Stoffs im Sinne dieser Entwickelung hat mir seither den Kummer um das Vaterland nicht wenig ertragen helfen. Wenn ich den ursprünglich umfassenden Plan des Werks aufgegeben habe, wenn ich dasselbe mit diesem dritten Theile beschließe, so ist das allein der Ungunst der Zeit für größere wissenschaftliche Unternehmungen zuzuschreiben, wie ich dieß gemeinschaftlich mit dem Herrn Verleger dem wissenschaftlichen Publikum bereits angezeigt

habe. Nichts desto weniger ist dieses nun im engeren Sinne abgeschlossene Werk ein in sich abgerundetes, selbstständiges Ganzes und enthält die Geschichte dessen, was man gewöhnlich Natur- und Völkerrecht nennt, denn die spätere Rechts- und Staatskenntniß ist principiell eine andere, und kann daher gleichfalls den Stoff für ein selbstständiges Werk abgeben. Dann würden beide Schriften selbstständig neben einander bestehen, aber zugleich die Vollendung des Ganzen im Sinne des Doppeltitels bilden. Auf diese Geschichte des sogenannten Natur- und Völkerrechts, seit der Reformation bis auf die Leibnitz-Wolfische Zeit, folgte die Geschichte der Rechts- und Staatserkenntniß seit der französischen Revolution bis auf die Gegenwart, und beide vereint würden die Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf unsere Tage ausmachen.

Gottfried Wilhelm Leibnitz soll am 21. Juni alten Styls[1]), am 3. und am 9. Juli geboren sein. Auch soll man in Leipzig nicht mehr das Haus wissen, in welchem er dort das Licht der Welt erblickte. Sein Vater, Friedrich Leibnitz, Professor der Moralphilosophie daselbst, starb frühzeitig; darum mußte seine Mutter Catharine Schmuck, eine Tochter Wilhelm Schmucks, Professors der Rechte, allein für seine Erziehung sorgen. Leibnitzens Mutter, eine vortreffliche, fromme Frau, schickte ihren Sohn in die Nikolaischule, an welcher Hornschuh, Bachusius und Nathusius dessen Lehrer waren. Der junge Leibnitz machte in Erlernung der alten Sprachen gleich große Fortschritte, so sehr, daß er das Lateinische schon im zwölften Jahre „geläufig verstand und das Griechische zu stammeln anfing." Das Jahr darauf verfaßte er zur Pfingstfeier ein lateinisches 300 Hexameter langes Gedicht während eines halben Tages, welches von seinen Lehrern nicht wenig gelobt wurde; aber er selbst urtheilt: der Leser wird nicht darnach fragen, wie schnell etwas entsteht, sondern wie gut etwas ist[2]). Leibnitz las schon damals, „ohne Ordnung", allerlei Bücher über Sprachen, Religion und Scientien (römische und griechische Schriftsteller und selbst lateinische und griechische Kirchenväter) „rein aus Vergnügen, was das Gute hatte, daß er von gemeinen Präjudiciis befreit worden und auf viele Dinge kommen, daran er sonst nicht gedacht hätte"[3]). Er las ferner „Tag

[1]) Siehe Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz. Eine Biographie von G. E. Guhrauer. Zwei Theile. Breslau, Ferdinand Hirt's Verlag. 1846.

[2]) Credo a lectore non quaeri, quam cito, sed quam bene.

[3]) Schreiben Leibnitzens an Johann Friedrich Herzog von Hannover. Siehe Leibnitz's deutsche Schriften. Herausgegeben von Dr. G. E. Guhrauer. Erster Band. S. 277.

und Nacht" Historiker und Redner, Theologen und Philosophen, Juristen und Mediziner, auch las er die Scholastiker Zarabella, Rubius, Fonseca, und den Suarez „wie einen Roman"[1]). So vorbereitet kam er, 15 Jahre alt, in seiner Vaterstadt auf die Universität, aber ging später nach Jena. In Leipzig hörte er bei Jacob Thomasius griechische Philosophie und Geschichte der Philosophie und sagt von diesem seinem Lehrer und besten Gönner[2]), er habe ihm nicht blos die Geschichte der Philosophen, sondern die Philosophie selbst beigebracht. Seine Lehrer in der Philosophie waren außer Thomasius noch Scherzer und Rappolt. Ersterer trug die Philosophie scholastisch vor, aber strebte schon, das scholastische Joch abzuwerfen. In der Mathematik war Kuhn sein Lehrer. Leibnitz hörte auch bei Weigel in Jena mathematische Vorträge, bei Bosius Geschichte und bei Falckner Jurisprudenz. Weigel verband in seinen Vorlesungen die Arithmetik und Mechanik mit Pythagoräischer Philosophie, und suchte die neueren Philosophen mit dem Aristoteles auszugleichen. Dies hatte auch auf Leibnitz Einfluß. Denn dieser zog gleichfalls Pythagoras und Plato erst den neueren Philosophen vor, und wollte später Plato und Aristoteles mit denselben vereinigen. Er verglich, nach Leipzig zurückgekehrt, Plato und Aristoteles wirklich mit den Scholastikern und studirte zugleich den Cartesius. Daneben hörte er bei Schacher und Schwendendörfer juristische Vorlesungen. Die Theorie kam „ihm bald zu leicht vor", und er fing deshalb an, die juristische Praxis mit derselben zu verbinden. Er las schon als Student Acten und lernte von einem Assessor an Beispielen kennen, wie man Rechtssprüche abfassen müsse. Am meisten interessirte ihn das Richteramt, so sehr, daß er nie einen Proceß mündlich führen wollte, sondern sich vornahm, den Ränken der Advokaten entgegenarbeiten zu wollen[3]) Dabei meditirte er über Philosophie, auch entwarf er philosophische Rechtsfragen, und führte diese in selbstständigen Abhandlungen nachher

[1]) G. W. von Leibnitz, von Guhrauer. Erster Theil S. 23: Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata. Ist leider Fragment geblieben.

[2]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Spec. diffic. in jure quaest. 8. Tom. IV. P. 3: Praeceptorem meum et fautorem optimum.

[3]) Leibnitz's deutsche Schriften. Herausgegeben von Guhrauer. Erster Band S. 67.

aus. Abhandlungen der Art sind die metaphysische Disputation über das Princip des Individuums[1]), diese abstracte Grundlage seines weiteren Philosophirens, die Dissertation über combinatorische Kunst[2]) und noch ein Specimen[3]). Leibnitz schrieb die Disputation, um Magister zu werden, und erörterte in der Dissertation, daß die Jurisprudenz die allgemeine Wissenschaft wäre, von welcher die andern alle ausgehen, und worin sie sich wieder vereinigen müßten. Er sagt in dieser Beziehung, er wäre noch immer ein lernender Schüler, wie er früher ein gelehrtes Kind gewesen sei[4]).

Leibnitz wollte auch Doctor werden, aber die Leipziger Facultät wollte ihn zur Promotion nicht zulassen. Darüber sind allerlei Sagen verbreitet. Einmal soll die Frau des Decan zu ihm gesagt haben, daß er für einen Doctor noch zu jung sei, weil er noch keinen Bart habe; ein andres Mal sollen die Facultätsprofessoren sich gegen seine Promotion erklärt haben, weil er ein Gegner des Aristoteles und der Scholastiker sei. Leibnitz bemerkt darüber in seiner Selbstbiographie: „Die juristische Facultät bestand aus zwölf Beisitzern, welche von den Professoren unterschieden sind. Diese wenden ihre Zeit und Mühe weit mehr auf Ertheilung von Responsen und Consultationen, als auf Vorlesungen und Disputationen. Zur Erlangung des Doctorats werden nach der Zeitfolge alle Leipziger Doctoren des Rechts unter dieselben aufgenommen, sobald durch das Ausscheiden eines der Mitglieder ein Platz offen wird. Ich sah also ein, daß, wenn ich recht früh zum Doctor gemacht würde, ich einer von den ersten werden und meine Lage für die Zukunft sicher stellen würde; allein gerade zur nämlichen Zeit hatte sich ein großer Streit entsponnen, indem etliche Mitbewerber allein Doctoren werden, und andere jüngere Personen diesmal ausgeschlossen wissen wollten, welche erst bei einer andern Promotion an die Reihe kommen sollten. Die nun gewannen die meisten Stimmen für sich. Doch ich hatte nicht sobald den Kunstgriff meiner Mitbewerber ge-

[1]) Disputatio metaphysica de principio individui. Lips. 1663. Leibnitz empfing die Laurea unter dem Präsidio seines Lehrers Thomasius.

[2]) Dissertatio de arte combinatoria, cum appendice. Lips. 1666.

[3]) Specimen certitudinis, seu de conditionibus.

[4]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. IV. P. 275. §. 1.

merkt, als ich meinen Entschluß änderte und mir vornahm, in die Welt zu gehen, weil ich es für unwürdig hielt, daß ein junger Mann an der Scholle, wo er geboren, kleben sollte. Denn schon lange brannte der Durst nach höherem Ruhme in der Wissenschaft und höherer Erkenntniß in meiner Seele[1])".

Leibnitz ging nun, um zu promoviren, nach Altorf, und wurde hier nach rühmlichst bestandener Prüfung und glänzender Vertheidigung seiner Inauguralschrift[2]) Doctor beider Rechte. Er sagt, er sei vor der Zeit Doctor geworden, d. h. vor dem 21. Jahre, denn man mußte dies Alter erreicht haben, um in Sachsen Doctor werden zu können[3]). Seine Disputation machte unter Einheimischen und Fremden ein unerhörtes Aufsehen, und hatte den Erfolg, daß man ihm gleich eine Professur übertragen wollte. Der geistliche Vorstand der Stadt Nürnberg, der Prediger Dilher, schrieb im Auftrage der Behörde für das Universitätswesen an ihn, ob er wohl geneigt sei, die Stelle eines Professors an der Universität zu Altorf auf eine Zeit lang anzunehmen — in diesem Falle wolle er, Dilher, sofort dafür haften[4]). Leibnitz lehnte das Anerbieten ab; er sagt, er hätte Anderes im Sinne gehabt[5]). Er ging nach Nürnberg, wo er Secretär einer geheimen Gesellschaft von Alchymisten und Rosenkreuzern wurde. Zu dieser Gesellschaft gehörten auch Dilher und der Senior Justus Jacob Leibnitz, ein Anverwandter Leibnitzens, dessen Sohn Johann Jacob später Prediger der deutschen Gemeinde in Stockholm war. Als Herr von Boineburg nach Nürnberg kam, ging Leibnitz demselben zu Liebe nach Frankfurt am Main.

Man hat vielfach, aber nicht richtig gemeint, daß Herr von Boineburg sich für Leibnitz bei dem Kurfürsten von Mainz persönlich verwendet habe. Aber jener war nicht mehr Kur-Mainzischer

---

[1]) Leibnitz's deutsche Schriften. Herausgegeben von Guhrauer. Erster Band S. 8. — G. W. v. Leibnitz. Eine Biographie von Guhrauer. Erster Theil Seite 39.

[2]) Disputatio inauguralis de casibus perplexis in jure. Altorfii, 1666. — Conf. Leibnitii epistolae ad diversos cum annot. divulg. Kortholtus. Resp. ad Bierling. Tom. I. Pag. 275—76. §. 2.

[3]) Leibnitii epist. ad divers. cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. I. Pag. 277.

[4]) Leibnitz's deutsche Schriften. Herausgegeben von Guhrauer. Erster Band Seite 8.

[5]) Daselbst: sed ego longe alia animo agitabam.

Minister, als dieser ihn kennen lernte. Herr von Boineburg hatte sich mit dem Hofe bereits entzweit. Er versöhnte sich zwar das Jahr darauf wieder mit dem Kurfürsten, aber ohne eine amtliche Stellung anzunehmen. Leibnitz war auch nicht in Boineburgs Diensten, wie man geglaubt hat, sondern blieb ein „junger, freier Mann", der sich überall selbst empfahl. Er kam auf eigene Hand nach Mainz, um sich bei Hofe vorstellen zu lassen. Er sagt in seinem Schreiben an den Herzog von Hannover: „Zudem habe ich doch meistentheils das Glück gehabt, an steinfremden Orten, sobald ich mich zu expliciren Gelegenheit hatte, in einige Consideration, auch ohne alle Recommendationes gezogen zu werden. Maßen zu Mainz, als ich dahin zuerst kommen, auch kein Mensch gekannt, und gleichwohl Kurfürstliche Gnaden gleich anfangs favorable Gedanken von mir geschöpft. Auch viele Curiosi, zu denen ich das geringste Kundschaft nicht gehabt, haben auf meine Briefe an sie mit einer extraordinären Höflichkeit und Willfährigkeit geantwortet." Herr von Boineburg hatte in Mainz lediglich für ihn als Gönner und Freund gesorgt. Leibnitz sagt selbst, er habe für die demselben geleisteten Dienste keine Vergeltung empfangen, sondern habe sich für belohnt genug gehalten, in eines solchen Mannes Achtung zu stehen.

Als Leibnitz im Jahre 1667 nach Mainz kam, hatte man dort den Gedanken gefaßt, die Gesetzgebung reformiren zu wollen. Herr von Boineburg hatte die Sache eingeleitet und Lasser dieselbe weiter geführt. Leibnitz erhielt vom Kurfürsten gleichfalls die Weisung, „bei dem juristischen Werke die Hand anlegen zu helfen." Er schrieb darauf über diesen Gegenstand mehrere Abhandlungen und beleuchtete in denselben umständlich das damalige Justiz- und Proceßwesen. Die Abhandlungen sind: über die Art und Weise, das Corpus Juris zu verbessern, deren Plan der Kurfürst selbst billigte, über die Wahl des Königs von Polen[1]) für Philipp Wilhelm, Herzog von Pfalz-Neuenburg, und das sogenannte Bedenken[2]). Leibnitz schrieb jene Abhandlung dem Herrn von Boineburg zu Liebe, denn dieser war damals in Begriff als Gesandter nach Warschau zu gehen.

---

[1]) Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum.

[2]) Bedenken, welchergestalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen. 1670.

Herr von Boineburg hatte ihm ein Buch von Nizelius mitgetheilt, welches von den wahren Principien und der wahren Art gegen die Pseudo-Philosophen zu philosophiren handelte [1]). Leibnitz machte Anmerkungen zu demselben. Aus diesen Anmerkungen entstanden zwei Dissertationen über den philosophischen Stil und eine Episteldissertation an Jacob Thomasius über philosophische Geschichtsschreibung. Unterdeß hatte Habbeus von Lichtenstern, ein Ostfriese und schwedischer Gesandter an den Rheinischen Höfen, ihn an Johann Philipp, Herzog von Hannover, empfohlen. Dieser wollte ihn auch gleich in seine Dienste nehmen, aber Lasser beredete ihn in Mainz zu bleiben. Bald darauf wurde er Mainzischer Canzlei-Revisionsrath. Leibnitz scherzt darüber mit den Worten, er sei eher Rath geworden, als er nach dem römischen Rechte majorenn gewesen sei [2]). Seine Empfehlung an den Herzog wurde die Veranlassung, daß von nun an beide mit einander correspondirten. Der Briefwechsel enthält die interessantesten Aufschlüsse über den Entwickelungsgang Leibnitzen's, aber ist leider nicht mehr ganz vorhanden. Die Stellung Leibnitzens als Revisionsrath brachte es mit sich, daß er sich wieder der Jurisprudenz zuwendete. Er wurde unter andern dadurch auf die deutsche Sprache geführt, „als auf den besten Probirstein der Gedanken", während dieselbe noch von Boineburg und Conring „als nicht für den Gelehrten ziemlich" geringschätzend behandelt und verworfen wurde. Leibnitz vertiefte sich auch in theologische Schriften, er forschte selbst „in natürlicher und offenbarter Theologie". Diese seine Studien nahmen zuletzt eine Wendung auf die damals beabsichtigte Vereinigung der katholischen und protestantischen Kirche. Der kurfürstliche Hof, einer solchen Vereinigung mit Bezug auf Deutschland nicht abgeneigt, begünstigte die Leibnitzischen Bemühungen. Von Boineburg schrieb an Conring: Die theologische Facultät zu Helmstädt möge mit den katholischen Theologen des freisinnigen Kapitels zu Mainz über die Vereinigung, wenigstens zur Annäherung beider getrennten Confessionen in Verhältniß treten; Conring möge den Vermittler auf Seiten der Protestanten machen, er selbst wolle dann auf Seiten der Ka-

---

[1]) De veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos.

[2]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus Epist. CLXXVI. Tom. I. § 1. P. 277.

tholiken wirken. Es wurde viel darüber verhandelt, correspondirt, und es wurden selbst Druckschriften gewechselt.

Leibnitz faßte zu dieser Zeit den Gedanken einer Encyclopädie, aber man kennt die Idee nicht recht, welche er sich davon gemacht hat. Sie ist in spätern Schriften klarer als das System aller wahren und nützlichen Propositionen von ihm ausgesprochen worden, welche bis dahin bekannt seien. Er redet in dieser Beziehung von den Definitionen aller Worte, von den Erörterungen aller fundamentalen Sätze und aller freien, nützlichen und mechanischen Künste, und von einer Uebersicht der Geschichte. Auch durchforschte er die verschiedenen Zweige der menschlichen Erkenntniß zu diesem Zwecke, empfahl die alphabetische Ordnung und rieth, jedem Artikel einen Nachweis über dessen Ursprung, Fortschritt und all der Schriftsteller hinzuzufügen, welche darüber gehandelt hätten. Er stellte sich so nach und nach an die Spitze aller Wissenschaften. Von Boineburg hatte ihn aufgefordert, eine Vertheidigung der Trinität gegen den Polen Wissowatius zu schreiben[1]), was er auch that. Er suchte darin zu zeigen, daß die Logik der Orthodoxie nicht zuwider wäre. Er veröffentlichte auch physikalische Abhandlungen über die Bewegung[2]) und eine optische Abhandlung über die Kunst Gläser zu schleifen.

Leibnitz hatte auch politische Zwecke. Er verfaßte eine eigene Denkschrift an Ludwig XIV., um diesen zur Eroberung Egyptens zu bewegen, oder vielmehr um dessen Pläne von Holland und durch Holland von Deutschland abzuleiten. Er ging im Jahre 1672 selbst nach Paris. Von Paris kam er nach London und machte hier Oldenburger's und Newton's Bekanntschaft. Der Kurfürst und Herr von Boineburg waren unterdeß gestorben, und der junge von Boineburg war mit dem Grafen von Schönborn, kurmainzischem Gesandten, nach Paris gekommen. Leibnitz fand ihn dort vor, als er von London nach Paris zurückgekehrt war. Er leitete auf den Wunsch der Frau von Boineburg die Studien ihres Sohnes[3]) und las mit demselben vorzugsweise „Autoren, so von Staatssachen handeln"; aber hatte bald Ursache, an Frau von Boineburg

---

[1]) Ibid. S. S. Trinitas per nova inventa logica defensa.

[2]) Theori motus concreti; theoria motus abstracti.

[3]) Denkschrift Leibnitzens an die Baronin von Boineburg.

schreiben zu müssen: „Der junge Herr hat mehr Lust zu Fatiguen des Leibes, als zu Studien des Gemüths, auch liebet er nicht Visiten zu machen, und will zu keinem Menschen gehen, wo er einigen Respect tragen und sich ein wenig zwingen muß" [1]. Die Gelehrten in Paris erkannten Leibnitzens Genie immer mehr an. Er selbst suchte ihre Meinung von ihm möglichst zu rechtfertigen, und theilte ihnen seine Gedanken über die Reform der arithmetischen Maschine Pascals mit, oder über die Erfindung einer solchen neuen Maschine, welche er in den Berliner Miscellen beschrieben hat [2]. Man wollte ihn darauf zum „Pensionären" machen, wenn er katholisch würde, was er aber ausschlug. Er vertiefte sich nun wieder in das Studium der Geometrie, ohne darum die Jurisprudenz zu vernachlässigen. Doch hatte er in Paris weniger als in Mainz Gelegenheit, dieselbe cultiviren zu können [3].

Leibnitz verließ Paris im Jahre 1676. Er kam über Holland nach Hannover. Obwohl der Herzog der Politik Ludwigs XIV. zugeneigt war, blieb Leibnitz aber deutsch gesinnt. Alle Bemühungen der Höflinge, ihn für die französische Politik zu gewinnen, scheiterten an seinem deutschen Herzen. Aber Johann Friedrich starb bald, und da kam die gute deutsche Sache auch in Hannover zu Ehren. Ernst August wurde vom Kaiser dafür mit dem neuen Kurhut belehnt. Leibnitz schrieb in dieser Beziehung eine Abhandlung über das Recht der Suprematie und der Gesandtschaft der deutschen Fürsten, aber unter falschem Namen [4]. Er wollte bei denjenigen Höfen, welche anders dachten, nicht anstoßen. Er wollte vielleicht durch den angenommenen Namen andeuten, daß solche Art, das Wort für die deutschen Fürsten zu nehmen, den Interessen des Reichsoberhauptes, welchen er sich besonders günstig erwies, keinen Eintrag thue. Die Lehre: der Kaiser ist das weltliche Oberhaupt der Staaten des Westens, der Papst das geistliche Oberhaupt der-

---

[1]) Schreiben Leibnitzens an die Baronin von Boineburg von Paris 1673.

[2]) Misc. Berol. I. XXX. P. 3.

[3]) Epistola Leibnitii ad Placcium: Nam cum itineris Gallici imposita mihi fuisset necessitas ab eo tempore, usus loci opportunitate et doctorum virorum consuetudine, quidvis potius, quam jurisprudentiam cogitavi: non ita tamen ut aliquando incepta resumere desperem.

[4]) Caesarini Furstenerii tractatus de jure suprematus, ac legationum principum Germaniae.

selben, war nicht geeignet, den andern gekrönten Häuptern gefallen zu können; aber die Abhandlung hatte in Deutschland großen Erfolg. Der Verfasser derselben hatte eine außerordentliche Kenntniß des öffentlichen Rechts, sowie der Geschichte und des Details selbst der Titel und des Ceremoniels bewiesen. Leibnitz fuhr fort, sich mit allen möglichen Wissenschaften zu beschäftigen, er schrieb eine Abhandlung über die Erkenntniß, über die Wahrheit und die Ideen[1]), eine Schrift über den Ursprung der Völker mit Hülfe der Etymologie und Untersuchung über die Sprachen, und kam dadurch auf den Gedanken der Verbindung zwischen den Zeichen der Sprache und der Idee derselben, und der Meditationen über die universelle Sprache. Herzog Ernst August trug ihm zu dieser Zeit auf, die Geschichte des Hauses Braunschweig zu schreiben. Er ging deshalb im Jahre 1687 auf Reisen, nach Franken, Baiern, Oesterreich, Italien, und zog überall, wohin er kam, die Gelehrten zu Rathe. Er forschte in den Bibliotheken und Archiven überall nach, durchmusterte Charten, Monumente, Manuscripte, Bullen, Kriegs- und Friedensschlüsse, Heirathscontracte, Manifeste, überhaupt Alles, was ihm nützlich sein konnte. Nach Hannover zurückgekehrt, erfand er die Differenzialrechnung, und stritt mit Pelisso über Toleranz und über den Unterschied der römischen und protestantischen Kirche. Seine Forschungen über das Haus Braunschweig hatten ihn auf allerlei Untersuchungen geführt. Spanheim, Schrader, Gräy, Meier, Burnet, Rymer, Schmith und Andere waren ihm bei Ermittelung alles dessen behülflich gewesen. Nachdem er dasselbe geordnet hatte, entstand zuerst der diplomatische Codex des Völkerrechts[2]), welcher viel Licht über die Geschichte und den Genius der Völker und Sprachen verbreitet hat; dann eine Sammlung aller Schriftsteller über das Haus Braunschweig[3]); und zuletzt entstanden Auszüge aus alten Schriftstellern über die an den Ufern der Elbe und Weser einheimischen Volksstämme. Er sah dies alles als bloße Vorbereitungen zu jener Geschichte an; aber Eckhart fand später in den Papieren Leibnitzens blos einen Plan[4]).

---

[1]) De cognitione, veritate et ideis.

[2]) Codex juris gentium diplomaticus; der zweite Band unter dem Titel: mentissa codicis.

[3]) Accessiones historicae.

[4]) Abgedruckt in den actis eruditorum 1717.

Die Geschichte selbst sollte durch eine Abhandlung über den Urzustand der Erde eingeleitet werden. Er suchte nämlich in einer Protogäa die Bildung der Erde zu erklären, unabhängig von dem Zeugniß der heiligen Schrift, und kam dadurch auf eine neue Wissenschaft, die sogenannte physische Geographie. Leibnitz betrachtet in derselben ausdrücklich die Versteinerungen der Pflanzen und Thiere nicht als ein Spiel der Natur, sondern als etwas, das mit der Geschichte der Erde zusammenhange. Er nennt darin die Krystalle eine beseelte Geometrie der Natur. Bald darnach wendete er sich wieder rein philosophischen Forschungen zu[1]). Er hatte nämlich erkannt, daß Cartesius falsche Gesetze der Bewegung aufgestellt habe, und dachte nun über eine neue Wissenschaft nach, welche von den Kräften der Substanzen handeln sollte, um den Mechanismus deduciren und das Maaß der lebenden Kräfte erklären zu können. Er nannte diese neue Wissenschaft Dynamik[2]). Dahin gehören noch folgende Abhandlungen: über die Natur und Verbindung der Substanzen und die Einheit des Körpers und der Seele[3]); ein dynamisches Specimen; und Meditationen über Locke's Untersuchungen des menschlichen Verstandes. Leibnitz wurde auch Justizrath und kurfürstlicher Historiograph, aber war praktisch nicht mehr thätig. Man zog ihn nur noch in der Sachsen-Lauenburgischen Angelegenheit und in dem Streit mit dem Herzoge von Würtemberg zu Rathe. Er hatte daher Muße genug, über eine sogenannte binäre Arithmetik oder Dyadik nachzusinnen; über eine neue Art Rechenkunst, welche er durch die beiden Zeichen 0 und 1 bewerkstelligen zu können glaubte. Er verhandelte auch mit Nicosius über die Cartesische Philosophie und beantwortete die Zweifel Bayles gegen die prästabilirte Harmonie.

Während dieser Zeit hatte man in Berlin die Bemühungen brandenburgischer Kurfürsten um die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen wieder aufgenommen, und hatte auch Hannover für die evangelische Gesammtheit zu interessiren gewußt. Denn der Kurfürst befahl dem Hofprediger Jablonski, über die beabsichtigte Union zwischen den Reformirten und Lutheranern eine Denk-

---

[1]) De ipsa natura sive vi insita creaturarum.

[2]) Conf. acta eruditorum.

[3]) Systema de natura et communicatione substantiarum itemque unione inter corpus et animam intercedente.

schrift abzufassen. Jablonski suchte zu zeigen, daß in den Grundwahrheiten der christlichen Religion kein Unterschied und darum auch keine Ursache der Trennung beider Kirchen enthalten wäre. Hannoverscher Seits wurde Leibnitz ausersehen, in das beabsichtigte Vereinigungswerk thätig mit einzugreifen. Der Ryßwicker Friede nöthigte die Protestanten auf ihrer Hut sein zu müssen, denn die katholischen Höfe und Frankreich thaten Alles, um die Grundlage des westphälischen Friedens und die Sicherheit der Protestanten zu untergraben. Leibnitz und Molanus beantworteten die Jablonski'sche Denkschrift in einer kleinen Abhandlung, welche sie „der Weg zum Frieden" überschrieben hatten. Jablonski kam darauf selbst nach Hannover, um sich über die Mittel und Wege der Verwirklichung der Union mit denselben zu besprechen. Sie vereinigten sich über Folgendes: sie nahmen an, daß in den streitigen Lehren keine Grunduneinigkeit wäre, und daß darum die Uneinigkeit in den Kirchengebräuchen und die Verschiedenheit in der Benennung der Confessionen aufgehoben werden müßten; daß es in den Lehrsätzen auf Toleranz, in den Kirchengebräuchen auf Freiheit, und in der Benennung auf die Vereinigung ankomme. Leibnitz selbst scheute keine Opfer, „um etwas Gutes, so viel an ihm, beizutragen", aber gab alle Hoffnung auf, die Union jetzt schon zu Stande zu bringen. Er glaubte, die Sache werde sich einmal von selbst machen.

Leibnitz hatte in Paris und London die Akademien der Wissenschaften kennen gelernt. An dem letztern Orte war er selbst Mitglied der Akademie geworden. Er hatte in Frankreich und England auch die Bekanntschaft gelehrter Männer gemacht, und hatte viele literarische Verbindungen angeknüpft. Dies hatte den Wunsch in ihm erregt, daß solche Institute auch in Deutschland errichtet werden möchten. Der Kurfürst von Brandenburg, nachheriger König Friedrich I. von Preußen, befahl auf seinen Antrieb die Errichtung einer solchen Akademie in Berlin und ernannte Leibnitzen selbst zum Präsidenten. Dieser wollte durch den Einfluß des Prinzen Eugen und des Hofkanzlers Sinzendorf auch in Wien eine Akademie stiften. Der Herzog von Braunschweig selbst hatte ihn an Kaiser Karl VI. empfohlen. Es kamen aber Krieg und Pest dazwischen, und der Versuch mißglückte. Leibnitz kehrte unverrichteter Sache nach Hannover zurück. Peter I. kam damals nach Hannover und Leibnitz begünstigte dessen Lieblingspläne. Die Hoffeste in Hannover und Berlin wur-

den ihm jedoch lästig; er sagt, er liebe sie nicht, aber mache sie mit, um nicht pedantisch und als ein Sonderling zu erscheinen[1]). Leibnitz war literarisch für die neue Akademie sehr thätig, und verfaßte auf den Wunsch der Königin die Theodicee, die sogenannte prästabilirte Harmonie der Seele und des Körpers, auch der Natur und der Gnade.

Der Hof war unzufrieden, daß Leibnitz seine Bearbeitung der Geschichte des Hauses Braunschweig durch zu häufige Reisen unterbrochen hatte, was diesen dermaßen verdroß, daß er sein Vaterland ganz und gar verlassen wollte. Der Kurfürst von Hannover, nach dem Tode der Königin Anna König von England geworden, ernannte Eccard zum braunschweigischen Historiographen, damit das angefangene Werk vollendet werden möchte. Leibnitz unterstützte Eccard. Aber einmal historischen Studien wiedergegeben, wurde er auf Untersuchungen über den Ursprung der Franken[2]) geführt, welche er von den Ufern des baltischen Meeres abstammen läßt. Leibnitz correspondirte unter all den Arbeiten mit den einflußreichsten und hochgestelltesten Personen, z. B. mit dem Kaiser Leopold, mit der Kaiserin Amalie, mit der Königin von Preußen, mit den Herzogen Johann Friedrich, Rudolph August und Anton Ulrich, mit dem Landgrafen von Hessen, mit dem Prinzen Eugen, mit der Prinzessin von Wallis, überhaupt mit den hervorragendsten Geistern seiner Zeit. Er schreibt selbst, er erhalte immer eine große Anzahl Briefe und sende eine große Zahl ab[3]). Leibnitz war von Jugend auf für die Wissenschaft und deren Beförderung thätig, und schrieb noch in späteren Jahren an Fabricius: er wünsche eine Liste ausgezeichneter Männer und Jünglinge zu besitzen, von welchen man für die Wissenschaft Gutes hoffen könne, um sie zu ermuntern

---

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. I. § 2. Pag. 1182. Spectaculis plerisque et regiis voluptatibus interesse me oportuit magis, ne stoicus aut singularis viderer, quam quod istis utcunque eximiis magnificisque valde delecter. Interim sic labitur tempus, quod omnium rerum et pretiosissimum, nec quicquam agitur, quod magis agi intersit.

[2]) Disquisitio de origine Francorum.

[3]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. IV. Pag. 59. Magno numero litteras et accipio et dimitto.

und für ihre Leistungen zu belohnen[1]). Leibnitz starb zu Hannover am 14. November im Jahre 1716.

Wir haben blos die Grundzüge von Leibnitzens Leben zu zeichnen versucht. Man könnte ein ganzes Buch darüber schreiben, aber man würde schwer chronologisch verfahren können, wenn man auch das Material all beisammen hätte. Wir haben es hier vorzugsweise mit Leibnitzens Rechts- und Staatserkenntniß zu thun. Aber auch diese kann nur im Zusammenhange mit der ganzen Leibnitzischen Denkweise richtig verstanden werden. In den gewöhnlichen Geschichtsbüchern des Naturrechts und auch in den Geschichtsbüchern der Philosophie findet man darüber wenig oder nichts. Wir wollen die Leibnitzische Rechtserkenntniß deshalb ausführlich zu entwickeln versuchen.

Wir betrachten erst die Aeußerungen Leibnitzens, welche sich in den angeführten Schriften zerstreut finden. Leibnitz klagt darüber, daß man in Schulen und Gerichten oft gar nicht wisse, was Recht sei, daß man in den erstern zwar über das Recht sehr viel disputire, und in den letztern über dasselbe nachgedacht habe, aber es würde nicht erkannt, wie das Factum in Recht, und das Recht ins Factum übergehe und besonders nicht, was das Recht eigentlich sei, und wie es in der That wahr gemacht werde. Er sagt: die Gesetze müssen klar und kurz sein, denn selbst unbillige Gesetze sind besser, als dunkele, und er tadelt besonders die römischen Gesetze mit den Worten: wie vernünftig sie auch großen Theils sind, so sind sie aber durch ihre dunkle Weitläufigkeit ein Deckmantel vieler Ungerechtigkeiten geworden; sie sind dunkel, denn die Compilatoren haben sie aus Constitutionen zusammengetragen, welche zu verschiedenen Zeiten entstanden sind; sie sind aus dem Zusammenhange gerissen, denn die Erklärung entbehrt häufig der Worte, die sie erörtert, und der Commentar entbehrt des Textes; auch haben die Compilatoren unordentliche Auszüge gemacht, denn oft steht ein Gesetz hier und die Aenderung des Gesetzes dort, der Text an diesem, die Erklärung an jenem Orte, auch wohl der Grund des Gesetzes in den letztern Büchern, und die Folge und Anwendung in den ersteren; sie sind ferner weitläufig, denn sie

---

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. I. § 3. p. 75.

wiederholen eine Sache an verschiedenen Orten; viele Gesetze sind aufgehoben worden, während andere sich selbst aufheben, weil die Sache, von der sie reden, nicht mehr vorhanden ist. Viele wollen dennoch, daß jene Gesetze auf die jetzigen Zustände angewendet werden sollen. Es giebt oft anstatt der Gesetze eine Anzahl durch kaiserliche Rescripte und Responsen von Rechtsgelehrten entschiedener Fälle, von welchen Hunderte in wenig Worte zusammengefaßt werden können, um aus derselben eine Universalregel, ein allgemeines Gesetz zu machen. Wollte man das Alles zu Gesetzen erheben, so wäre das gerade so, als wollte man zehn Handelsbücher zusammendrucken lassen, um die Rechnen- und Buchhalterkunst zu lehren. Eine Menge Erklärungen, Eintheilungen, Etymologien, Discurse, historische und kritische Betrachtungen finden sich häufig, nicht nach Art und Weise eines Gesetzgebers, sondern eines Professors angeführt; das ist nicht blos ungereimt, sondern schädlich, „da in einem Meere so vieler Impertinentien nur wenige wahre Gesetze gleichsam schwimmen.“ Es kommen auch Disputen, Antinomien über Dinge vor, welche zur Rechtsfrage gar nicht gehören, und Sachen, die sich von selbst verstehen, werden öfters aus einer Menge von Umständen durch Formeln alter Juristen dermaßen verdunkelt, daß man meinen sollte, es stecke etwas Wichtiges und Schweres dahinter; aber wenn man's einmal mit Mühe auseinander gelesen hat, so versteht es sich von selbst, so sehr, daß ein verständiger Landmann, wenn man es demselben auf gut deutsch vorgetragen haben möchte, nicht anders gesprochen haben würde. Diesen Mängeln gründlich abzuhelfen, dürfe man wohl behaupten, habe sich bisher Niemand ernst und nachdrücklich unterfangen. Es gebe so viele Methoden, aber keine, welche jedes Gesetz, Proposition, Decision oder Consequenz unter ihren „Grund und Ration“ bringe, daraus sie fließet, denn dieses sei der einzige Weg, die luxurirenden Strahlen wie durch ein „Fernglas abzuschneiden und den Kern rein zu bekommen“. Es gebe so viele Compendien, aber keins, das sich rühmen und versichern könne: „hier soll man des ganzen Corporis Norm also haben, daß man auf'n Nothfall des übrigen Allen, als welches daraus fließet, entbehren, und was Juris, auf alle begebende Fälle, den gemeinen Römischen Rechten nach beständig antworten könne. Bestehet demnach das ganze Werk sowohl in Verfertigung eines Ausübungskörpers und klarer Rechte, als in der

Justification: jener kann in einer Tafel bestehen, etwa von der Größe einer holländischen Landcharte, auf welcher alle Hauptregeln verzeichnet sind; diese enthält die Worte der römischen Gesetze selbst, welche danach disponirt, eingetheilt, daraus deducirt und erklärt werden. Sie haben zwei Grade: den Nucleus der Gesetze und das verbesserte Corpus Juris selbst. Beide begreifen in sich die Worte des Gesetzes, aber mit dem Unterschiede, daß der Nucleus, ein Compendium der Worte, das aus dem Ganzen blos herauszieht, was die Natur und die Kraft des Gesetzes hat, aber das verbesserte Corpus Juris selbst die Worte der Gesetze haarklein behält, und diese nicht allein nach der Ordnung der Elemente und des Nucleus austheilt, sondern auch die Conclusionen unter die Principien, jedes Gesetz unter seine Regel in der Tafel der Elemente bringt". Das, sagt Leibnitz, ist theils unter Händen, theils geschehen, die Sache ist unter unzähligen Diversionen und Hindernissen dahin gediehen, daß die Tafel, welche den Kern in sich faßt, großen Theils vollendet und auch der Nucleus zur Hälfte fertig ist. Man darf kühn behaupten, daß bereits einige hundert schwere Texte geprüft und abgefertigt worden sind. Mit den übrigen wird es wenig Schwierigkeit haben.[1])

Leibnitz schrieb über denselben Gegenstand an den Herzog von Hannover. Er sagt in seinem Briefe, er getraue sich, die „rationale Jurisprudenz" in wenige klare und neue Regeln zu bringen, nach welchen Alles leicht und gründlich entschieden werden könne. Denn sie gründe sich auf die Natur des Gemüths, und sei dennoch so praktisch, daß jene Regeln genügen sollen, alle Fälle der Vernunft zu erörtern und die römischen Gesetze aus denselben abzuleiten, sofern sie vernünftig seien. Der Trieb, den Sachen auf den Grund zu kommen, führte ihn noch auf manches Andere. Es drängte ihn, „die Natur des Gemüths, der Gedanken und Affecte" zu untersuchen, und dadurch kam er auf die Physik und Mathesis als auf die Künste „der Größe, Figur und Bewegung." Auch machte er noch andere Erfindungen[2]). Er schrieb an den Herzog, er habe in der Philosophie ein Mittel entdeckt, was Cartesius und Andere durch

---

[1]) Bedenken, welchergestalt den Mängeln des Justizwesens in Theoria abzuhelfen, — in Leibnitz's deutschen Schriften von Guhrauer. Erster B. S. 262.

[2]) Schreiben Leibnitzens an Johann Friedrich, Herzog von Hannover, 1671 — in denselben Schriften und demselben Bande S. 265—66.

Algebra und Analysis in der Arithmetik und Geometrie geleistet hätten, in allen Wissenschaften durch combinatorische Kunst hervorzubringen. Lullius und Kircher hätten das zwar angefangen, aber nicht ausgeführt. Er, Leibnitz, sei in der Naturphilosophie vielleicht der erste gewesen, welcher nicht durch Experimente, „denn die thun nichts“, sondern durch geometrische Demonstration bewiesen habe, daß die Erde sich bewege — er habe auch über die Natur der Bewegung Propositionen aufgestellt, die noch in Niemandes Gedanken gekommen wären. Er habe ferner eine Maschine, „eine lebendige Rechenbank“ erfunden, durch welche alle Zahlen sich selbst rechnen, addiren, multipliciren und dividiren, ja sogar Quadrat- und Cubikwurzeln ausziehen, auch habe er eine „lebendige Geometrie“, ein Instrument geschaffen, mit dessen Hülfe man alle erdenklichen Linien und Figuren mechanisch finden könne. Er habe in der Optik mehrere Tubus erfunden, und in der Schiffsbaukunst wolle er zeigen, wie ein Schiff ohne Hülfe von Gestirnen seinen Aufenthaltsort sicher finden könne, nur müsse er zuvor ein Experiment in Erfahrung bringen, welches man für wahr ausgebe. In der Wasserkunst habe er die verloren gegangene Erfindung des Drebelius restituirt, nach welcher man mit einem Schiffe im Sturm unter Wasser segeln könne, und in der Luftkunst habe er ein Mittel entdeckt, wodurch z. B. tausend Mal mehr Luft als sonst in eine Büchse gepreßt werden könne, und wodurch man eine Kraft hervorbringe, mit welcher bisher nichts in der Welt zu vergleichen sei. In der natürlichen Theologie könne er aus der Natur der Bewegung aufzeigen, daß ein Körper selbst keine Bewegung sei, wenn nicht der Verstand hinzukomme, man müsse daher eine universelle Harmonie der Dinge, eine letzte Vernunft, d. h. Gott annehmen. In der offenbarten Theologie getraue er sich zwar nicht die Wahrheit selbst zu erörtern, denn diese fließe aus der Offenbarung, aber doch die Möglichkeit der Mysterien der Trinität, der Menschwerdung und der Eucharistie zu beweisen, wie das Tridentinische Concil letztere erklärt habe. Er wolle durch emendirte Philosophie darthun, wie es kraft der Principien derselben in jedem Körper ein letztes, substanzielles, unkörperliches von der Masse verschiedenes Princip geben müsse, welches die Scholastiker Substanz genannt, aber nicht klar explicirt und noch weniger demonstrirt hätten; er wolle nachweisen, daß dies Princip unter weit entlegenen, verschiedenen Orten und darum an mehreren Orten

zugleich sein könne, wodurch nicht blos die Gegenwart, sondern die Transsubstanz selbst klar gemacht werde. In der Politik sei er auf die französische Macht aufmerksam geworden, und sei dadurch auf eine „Staats-Invention" gekommen, „daß so große französische Armaturen endlich ausbrechen müssen, und wenn sie in Europa ausbrechen, ein langer Universalkrieg und jämmerlicher Ruin vieler hundert tausend Menschen zu besorgen", Gott gebe vielleicht, daß er die Sache der Kirche und des Vaterlandes an einem hohen Orte mit Nachdruck anbringen könne. Er wollte auch in der Moralphilosophie etwas thun und in einem kleinen Werke die Elemente des Naturrechts entwerfen, welches unter andern auch Erörterungen über die wichtigsten Fragen des öffentlichen Rechts und des Völkerrechts enthalten solle. Er werde dann die Elemente des heutigen römischen Rechtes so bearbeiten[1]), daß man die Fundamente desselben in einer Tafel vor Augen haben solle und im gegebenen Falle alle vorkommenden Fragen nach dem gemeinen römischen Rechte durch deren Combination auflösen könne; zuletzt wolle er Mittel an die Hand geben, den Proceß zu contrahiren, dergleichen noch nicht im Gebrauch gewesen.[2])

Die ersten Bemerkungen Leibnitzens über Recht und Gerechtigkeit finden sich in der Abhandlung über die combinatorische Kunst, welche zur Aufgabe hat, in jeder Gattung das Höchste zu suchen. Er sagt darin: Trasymachus bemerkt in der Platonischen Republik: Recht ist, was dem Mächtigen nützt; Gott ist das Mächtigste von allem; kein Mensch hat über den andern absolute Gewalt, denn ein Schwächerer kann den Stärkeren tödten; der Nutzen Gottes besteht nicht in Gewinn, sondern in Ehre[3]); die Ehre Gottes ist das Maaß alles Rechts; es existirt keine Wissenschaft des Gerechten, eine solche ist erst nach Aufstellung des Princips selbst möglich[4]); die Gerechtigkeit (die partikuläre gegen Grotius) ist die Tugend, welche zwischen den Affecten die Mitte hält, den Menschen zu hel-

[1]) Auf der Bibliothek sind noch mehrere Manuscripte Leibnitzens über das römische Recht vorhanden.

[2]) Schreiben Leibnitzens an Johann Friedrich, Herzog von Hannover — in Leibnitz's deutschen Schriften von Guhrauer. Erster Band. S. 277—81.

[3]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdmann. Pars prior. II. dissertatio de arte combinatoria, cum appendice. 1666. Appendix, IV., 2.

[4]) Ibid.

fen und zu rathen, d. h. die Regel der Mitte ist die Neigung und Abneigung; man darf Andern helfen, wenn es keinem Dritten schadet[1]).

Auf die Abhandlung über die combinatorische Kunst folgt die neue Methode der Jurisprudenz. Leibnitz entwarf sie während seiner Promotionsreise von Leipzig nach Altorf; er zog Abends in den Gasthäusern die ersten Linien derselben und verfaßte die neue Methode ohne alle Beihülfe von Büchern[2]). Er schrieb an Becker, daß er sie vor seinem zwanzigsten Jahre concipirt habe, aber sie auf den Rath seiner Freunde erst in Mainz herausgegeben hätte, nachdem diese ihn angetrieben hätten, eine Schrift zu veröffentlichen, welche ihm die Bekanntschaft großer Männer und die Gunst der Fürsten erwerben könnte[3]). Leibnitz widmete das Buch dem Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp, als einem Manne, „der sich weder durch die Lockungen des Neuen, noch durch den heiligen Schauer des Alten habe abschrecken lassen, dem Deutschland den Frieden verdanke, und welcher auch der Kirche den Frieden bringen werde, wenn der Himmel seinen Segen dazu gebe. Es sei eine weit größere That, die Federn als die Waffen zu beschwichtigen; den Fürsten Deutschlands sei nichts unmöglich, wenn sie einig seien,

[1]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdmann. Pars 1.

[2]) Leibnitii epistolae ad diversos. Ed. atque praefatus est Kortholtus. Lipsiae CIƆIƆCCXXXVIII. Tom. 4. p. 61: Est ille scriptus ab adolescente in itinere sine ullo apparatu librorum. — Leibnitii opera omnia stud. Dutens, Genevae MDCCLXVIII. Tom. IV. Epist. ad Placcium p. 4: Methodus nova discendi docendaeque juris liber est effusus potius, quam scriptus in itinere sine libris, sine poliendi otio. — Nova methodus, pars I. §. 43: Haec sunt, quae de ratione studiorum in universum ex veteribus nostris dudumque conceptis meditationibus inter diversoria, sine libris in chartam conjicere deproperavimus. — Ferner Schreiben Leibnitzens an Johann Friedrich, Herzog von Hannover: in Leibnitz's deutschen Schriften von Guhrauer. Erster Band. S. 269: Davon beide (die Schriften über die Bewegung) Ew. hochfürstlichen Durchlaucht unterthänigst hierbei zuzuschicken, mir wegen Dero weltbekannten Gütigkeit die Kühnheit nehme: gesammt einem vor etlichen Jahren von mir zwar ausm Stegreif und auf der Reise aufgesetzten Tractätlein, so ich methodum novam docendae discendaeque jurisprudentiae genennet, welches gleichwohl unterschiedenen gelehrten Leuten nicht unangenehm gewesen. —

[3]) Leibnitii opera omnia stud. Dutens. Tom. VI. Epist. ad Placcium, p. 4.: Sed et amicis tunc obsecutus sum, qui festinatam licet scriptiunculam mihi notitiam magnorum virorum et favorem principum parare posse, non ex vano conjecere.

aber sie bedürfen eines Führers und Anreizers, darum möge der Kurfürst, den die Vorsehung auf den ersten Platz gestellt habe, fortfahren, sich für diese Sache zu bethätigen[1]. Der Kurfürst ermunterte ihn, seine reformatorischen Entwürfe für die Rechtswissenschaft und die Gesetzgebung auszuführen.[2]

Die neue Methode erschien im Jahre 1667. Wolff hat dieselbe später herausgegeben und mit einer Vorrede begleitet[3]. Wolff sagt: Leibnitz hat das Buch in der Absicht geschrieben, um Professor an einer Universität zu werden. Wäre dies geschehen, so würden wir ein Werk über die Jurisprudenz von einer Vollkommenheit besitzen, von der diese Wissenschaft noch weit entfernt ist. Leibnitz wurde, nach Wolffs Bemerkung, von der Jurisprudenz später ab- und zu andern Studien hingezogen, er habe auch in Einigem, was die Sache selbst nicht berührt, seine Meinung geändert, aber das sei kein Hinderniß gewesen, daß auch ältere Juristen darin etwas hätten finden können, was ihnen geholfen habe — aber immer werde die neue Methode ein Denkmal des erhabenen Genies ihres Verfassers bleiben[4]. Herr von Boineburg nannte Leibnitz bei Gelegenheit der Uebersendung eines Exemplars der neuen Methode an Conring einen Doctor von 22 Jahren, welcher gelehrt, scharfsinnig, ein guter Philosoph, stark und sicher in der Speculation, und überhaupt ein Mann von vielem Wissen und gebildetem Urtheil und großem Fleiß wäre.[5]

Die neue Methode der Jurisprudenz selbst zerfällt in einen allgemeinen und in einen besonderen Theil. Der allgemeine Theil handelt von der Art der Studien überhaupt, und von der Verbindung aller Wissenschaften. Die neue Methode giebt nützliche Regeln an die Hand, nach welchen die Wissenschaften leicht und sicher

[1]) Dedicatio.

[2]) Leibnitz's deutsche Schriften von Guhrauer. Erster Band. S. 39.

[3]) Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, ex artis didacticae principiis in parte generali praemissis, experientiaeque luce. Cum praefatione Christiani L. B. de Wolff, Dynastae in Klein-Doeltzig, Universitatis Halensis Cancellarii. Lipsiae et Halae, 1748. — Conf. Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. pars 3. pag. 159—230.

[4]) Praefatio.

[5]) Auctor mihi notissimus est, doctor juris 22 annorum; eruditus, bene philosophus, assiduus, speculari validus et promptus. — Est certe multae doctrinae vir, subacti judicii et magni laboris.

verglichen werden können. Der besondere Theil derselben handelt von der Jurisprudenz als solcher. — Die Studien, so beginnt sie, erfordern eine gewisse Beschaffenheit der Vernunft, um zu vollkommenen Vermögen oder Thätigkeiten zu gelangen. Der Zustand derselben ist die Sicherheit und Leichtigkeit der Thätigkeit überhaupt. Diese wird bleibend, wenn sie erworben wird. Das Subject der Thätigkeit ist entweder unbeseelt, wie z. B. die chemischen Stoffe, oder beseelt und lebendig, wie das Thier, das von der Nahrung angelockt wird, und wie der Mensch, dem man durch Ehre schmeichelt[1]). Die Art der Erwerbung der Thätigkeit ist entweder supernaturale Eingebung oder natürliche Angewöhnung[2]); letztere heißt Lehre[3]). Ein Beispiel der ersteren ist das Reden der Apostel in fremden Zungen. Das war eine vorübergehende Extase, kein Vermögen durch den Sinn. Letztere geschieht durch die Quantität der eindrückenden Thätigkeit[4]). Diese ist extensiv und intensiv. Erstere besteht in der Vielheit, letztere in der Stärke derselben. Daraus folgt die Nothwendigkeit der Wiederholung; davon hängt die Permanenz ab.

Die Lehre wird in dem empfindenden Menschen durch den Sinn mittelst einer Thätigkeit bewirkt; die Kunst der Lehre heißt darum didaktisch, sie verhält sich zur Seele, wie die Medicin zum animalischen Körper. Der Arzt soll sicher, schnell und angenehm heilen; ähnlich soll der Lehrer verfahren, er soll das Wahre lehren, dasselbe fest einprägen[5]).

Die Angewöhnung kommt den leblosen Dingen, Thieren und Menschen, aber der Unterricht dem Menschen allein zu. Die eigentlich menschlichen Vermögen sind Gedächtniß, Erfindungskraft, Urtheil; diesen entsprechen die Mnemonik, Logik und Analytik. Die Logik begreift die erstere in sich. Logik und Mnemonik sind Theile der Dialektik. Zu der letztern gehört die Methodologie. Die Mnemonik giebt die Materie, die Methodologie die Form, die Lo-

---

[1]) Leibnitii nova meth. disc. docendaeque jurispr. ed Wolff. pars 1. §. 1—8.

[2]) Ibid. §. 8: vel supernaturalis infusio, vel naturalis assuefactio.

[3]) Ibid.: Quae in sentientibus quae talia sunt, dicetur doctrina.

[4]) Ibid. §. 10: Quae consuefactio fit per actionis imprimentis quantitatem.

[5]) Ibid. §. 11—21.

gik die Anwendung der Materie auf die Form[1]). Das Fundament der Mnemonik ist ein gewisses sinnliches Ding, welches Merkzeichen heißt und mit der im Gedächtniß zu behaltenden Sache verbunden die Vergleichung erzeugt. Dadurch entstehen Aehnliches und Unähnliches, Verbindungen von Ganzen und Theilen, Ursache und Wirkung, Zeichen und Bezeichnetem. Dies ist zugleich der Grund, warum die Worte erfunden worden sind. Ohne dieselben würde es dem Menschen schwer sein, die Dinge behalten zu können. Worte sind nicht blos Zeichen der gegenwärtigen Gedanken des Menschen im Verhältniß zu einander, sondern auch Merkzeichen seiner nicht mehr gegenwärtigen Gedanken im Verhältniß zu ihm selbst. Das Fundament der erfindenden Kunst, der Logik, sind gewisse Oerter und Beziehungen, z. B. Ganzes, Ursache, Materie und Anderes mehr. Die Analytik, die Kunst des Urtheilens, hat zwei Regeln: kein Wort ist zuzulassen, was nicht gehörig erläutert, und keine Proposition, die nicht gehörig bewiesen wurde. Diese Regeln sind erschöpfender, als die vier Regeln, welche Cartesius in seiner ersten Philosophie aufgestellt hat. Die Hauptregel in der letztern: was ich klar und deutlich einsehe, ist wahr, täuscht unzählige Mal. Die Methodologie, die Kunst des Disputirens, ist natürlich oder gelegentlich. Die Regel der ersteren ist: was ohne anderes erkannt werden kann, muß diesem vorhergehen; letztere hat gar keine allgemeine Regel, sondern wächst ins Unendliche[2]).

Das Object der Thätigkeit, d. h. der erworbenen Fertigkeit des Thuns ist Thätigkeit des Körpers oder der Seele. Zu der ersteren gehören gewisse Werke oder Künste: Agricultur, Gartenkunst, Medizin, Chemie, Bildhauer- und Malerkunst. Die Thätigkeit besteht in Verbindung, Trennung, Umbildung der Dinge, aber auch aus allem dem zusammen; oder aus keinem Werke, sondern aus gewöhnlichen Uebungen und Fertigkeiten, z. B. Reiten, Fahren, Tanzen, Laufen[3]). Jede Thätigkeit der Seele ist Gedanke, auch das Wollen, denn im Wollen denken wir die Güte einer Sache. Jeder Gedanke ist ein Vorstellen. Auch bei den Thieren finden sich einfache Bestimmungen; aber der menschliche Gedanke ist nie ohne

---

[1]) Leibnitii nova meth. disc. docendaeque jurisprudentiae ed. Wolff. pars 1. §. 22.

[2]) Ibid. §. 23—27.

[3]) Ibid. §. 27—30.

Reflexion. Jede Vorstellung ist einzeln oder allgemein, von jener rührt die Geschichte oder das Factum, von dieser die Einsicht oder die Kenntniß her. Letztere ist beweisbar. Entsteht das Allgemeine durch Induction des Einzelnen, d. h. der Vielheit desselben, so ist es das Allgemeine der Beobachtung oder Erfahrung. Es giebt in derselben Materie Geschichten, Beobachtungen und Theorien, daher sind die Vorstellungen im Allgemeinen nicht nach Art der Verbindung und des Zeichens, sondern nach Art der Bestimmungen einzutheilen. Sie sind einfach oder zusammengesetzt: einfach, wenn sie nicht durch andere bekannte Bestimmungen erklärt werden können. Wenn sie unmittelbar durch den Sinn gegeben sind, so sind sie sinnliche Qualitäten. Alles, was sinnliche Qualitäten hat, heißt Ding. Die nähere Bestimmung des Dings ist folgende: wenn man zeigen will, daß etwas ist, so muß dasselbe aus dem bewiesen werden, was wir selbst oder Andere empfunden haben. Die Qualitäten zusammen constituiren das Wesen, die Sinnlichkeit die Existenz; die Beziehungen oder Affectionen des Dings entstehen aus dem Gedanken vieler Dinge zusammen. Aus der Coessenz entsteht die Vergleichung: Aehnliches, Unähnliches, Gegentheil, Gattung, Art, Allgemeines, Einzelnes; aus der Consistenz der Zusammenhang: Ganzes, Theil, Ordnung, Eins, Vieles, Nothwendiges, Zufälliges, Ursache. Von den sinnlichen Qualitäten im Besondern werden einige vom Verstande, andere von der Phantasie durch Vermittelung körperlicher Organe gefaßt. Mit dem Verstande werden blos zwei sinnliche Qualitäten, Gedanke und Causalität, wahrgenommen. Der Gedanke ist eine sinnliche Qualität des menschlichen Verstandes oder eines gewissen Dinges in uns, von welchem wir merken, daß es denkt[1]). Denken kann so wenig als Gestalt und Ausdehnung erläutert werden. Die Causalität ist eine sinnliche Qualität und wird aus den Wirkungen einer gewissen Ursache aufgezeigt. Sie ist eine Qualität, welche Gott als Ursache der Welt, den Engeln und der menschlichen Seele als Ursache der Bewegung des Körpers eigen ist; aber die Art des ursprünglichen Bewirkens selbst kann nicht erörtert werden. Die Metaphysik betrachtet die ge-

---

[1]) Leibnitii nova meth. disc. docendaeque jurispr. ed. Wolff. Pars 1. §. 34: Cogitatio est qualitas sensibilis intellectus humani seu nescio cujus rei in nobis, quam animadvertimus cogitare.

nannten Qualitäten, die Pneumatik die Thätigkeit der unkörperlichen Dinge nach außen, und die Logik die Thätigkeit derselben nach innen. Dahin gehört auch die praktische Philosophie oder die Lehre vom Angenehmen, Nützlichen und vom Gerechten oder allgemeinen Nutzen[1]); dahin gehören die Beweise der Existenz und der Attribute Gottes, der Engel und der Unsterblichkeit der Seele[2]).

Die sinnlichen Qualitäten der körperlichen Organe sind mehreren Organen gemeinsam. Daher kommt die Zahl, welche mit den äußern Sinnen gefaßt wird, und die Wissenschaft der Arithmetik; ferner die Ausdehnung verschiedener Art, durch Getast und Gesicht wahrgenommen, die Wissenschaft der Geometrie. Der Körper hat außer der Ausdehnung und Zahl noch eine andere sinnliche Qualität: daraus entsteht die Physik. Die allgemeine Physik erläutert die Bewegung; in den übrigen Qualitäten ist blos jene Bewegung, durch sie können alle andern mit Hinzunahme der Ausdehnung erläutert werden. Der einfachste die Bewegung percipirende Sinn ist das Gefühl. Es giebt auch besondere Qualitäten des Gefühls: Hartes, Flüssiges, Zähes[3]).

Die abstracte Philosophie handelt von den Qualitäten. Auf sie folgt die concrete Philosophie über die Dinge, in welche jene zusammenlaufen. Die Qualitäten werden in dieser blos historisch durchgegangen. Es wird weiter nicht bewiesen, sondern unter die abstracte Philosophie Alles blos subsumirt; dieselbe handelt von Gott, Engeln, Menschen, Dünsten, Meteoren, Feuer, Wasser, Mineralien, Pflanzen und Thieren. Die Kosmographie erörtert die Verbindung der Körper unter einander, wie sie in der Welt vertheilt sind; dahin gehören die sphärische und theorische Geschichte der Himmelskörper, die Sternkunde, die Geschichte des Universums vom Anfang der Schöpfung, die Genealogie, die Geschichte der Welt, der Länder, Nationen, Staaten und Sitten[4]).

Leibnitz glaubt mit dieser Eintheilung der Disciplinen Alles erschöpft und die Elemente der Wissenschaften kurz aber vollkommen

[1]) Leibnitii nova meth. disc. docendaeque jurisprudentiae ed. Wolff. Pars 1. §. 35: Quo pertinet et philosophia practica, seu doctrina de jucundo et utili, et justo seu eo quod communiter utile.

[2]) Ibid. §. 36.

[3]) Ibid. §. 36.

[4]) Ibid. §. 38.

gezeichnet zu haben. Die neue Methode beschränkt sich nicht blos auf die Rechtswissenschaft, sondern ist nach dem Vorgange Baco's eine Art systematischer Encyclopädie aller Wissenschaften. Aber Leibnitz theilt die Wissenschaften nicht, wie Baco, nach den Seelenvermögen des Gedächtnisses, der Phantasie und Vernunft ein, sondern betrachtet sie nach Form und Materie als ein Object der menschlichen Erkenntniß. Er bezieht sie auf die Vorstellungen des Geistes durch Beobachtungen und Theoreme, d. h. der Gegenstand des Empfindens wird durch sie zur Metaphysik, der des Gedankens zur Logik, der des Willens zur praktischen Philosophie, und der der körperlichen Sinne zur Arithmetik, Geometrie, Physik und Optik. Leibnitz vermeidet viel mehr, als Baco, seine Darstellung durch Beispiele zu erläutern, welche nicht aus der Sache selbst genommen sind.

Leibnitz nennt die Jurisprudenz im zweiten, besondern Theile auch die Wissenschaft des Rechts für einen gegebenen Fall[1]). Er sagt: ihre Methode fordert die Idee eines vollkommenen Juristen, und die Angabe der Wege, welche man einschlagen muß, wenn man zu solcher Vollkommenheit gelangen will. Die Jurisprudenz zerfällt in vier Arten: in die positive, historische, exegetische und polemische Jurisprudenz. Die positive Jurisprudenz ist, bestimmten Rechtes, in den authentischen Büchern enthalten; die historische erzählt den Ursprung des Rechts und giebt dessen Urheber, auch die Veränderung und Abfassung der Gesetze an; die exegetische interpretirt die authentischen Bücher; die polemische erklärt die in den Gesetzen nicht enthaltenen Fälle nach der Vernunft und Aehnlichkeit. Die positiven und polemischen Arten sind die eigentlichen Theile der Jurisprudenz, die historischen und exegetischen sind blos die Requisiten. Jene sind theoretischer, diese praktischer Natur. Die Eintheilung der Jurisprudenz soll man von der Theologie entnehmen können, weil beide die Principien der Vernunft und der authentischen Bücher mit einander gemein haben. Aus der ersteren entspringen die Theologie und Jurisprudenz, die letztere enthält positive Gesetze. Die Gesetze der heiligen Schrift sind göttlicher Art, aber die authentischen Rechtsbücher sind menschliche Gesetze.

---

[1]) Leibnitii nova meth disc. docendaeque jurispr. ed. Wolff. Pars 2. §. 1: scientia juris, proposito aliquo casu seu facto.

Leibnitz tadelt die Verschiedenheit der Methode des justinianeischen Rechts, in den Institutionen, Pandecten und Codex, indem er sagt: Die Methode in den Institutionen ist nicht aus der Natur des Rechts, sondern des Factums entnommen[1]). Die Methoden in Pandecten und Codex verhalten sich zur jetzigen Methode, wie die Sau zur Minerva[2]). Diese Methode geht vom Allgemeinen zum Besondern fort. Von der Vollkommenheit derselben hängen Gedächtniß und Urtheil ab, sie folgt aus der Sache selbst oder vielmehr aus der Erklärung der Sache. Die Jurisprudenz ist die Wissenschaft der Handlungen, sofern sie gerecht oder ungerecht heißen[3]); gerecht und ungerecht ist, was öffentlich nützt oder schadet, der Welt, Gott dem Regierer derselben, der Menschheit und dem Staate. Der Wille oder Nutzen Gottes geht, im Falle einer Collision, dem des Menschengeschlechts und des Staates vor. Man muß die Jurisprudenz nach dieser Subordination als göttlich, menschlich und bürgerlich bezeichnen.

Die Moralität, d. h. die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung entsteht aus der Qualität der handelnden Person, oder aus der sogenannten moralischen Qualität. Die moralische Möglichkeit heißt Recht, die moralische Nothwendigkeit Pflicht[4]). Das Subject der moralischen Qualität ist Person und Sache[5]); die Person ist ein vernünftiges Wesen[6]), welches natürlich oder bürgerlich bestimmt ist. Natürliche Personen sind Gott, Engel, Mensch; aber Gott hat als Subject des höchsten Rechts auf Alles gegen Anderes keine Verbindlichkeit. Bürgerliche Personen sind Versammlungen oder Collegien, welche unter erkennbaren Zeichen einen und denselben Willen haben. Object des Rechts und der Verbindlichkeit ist der Körper, der Leib des Subjects, die Sache und die dritte Person. Das Recht auf unsern Körper heißt Freiheit; das Recht auf eine Sache, das Vermögen etwas zu haben. Das

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 10: non ex juris sed facti visceribus.

[2]) Ibid. quae tantum ad hodiernam, quantum sus ad Minervam.

[3]) Ibid. §. 14: Jurisprudentia est scientia actionum, quatenus justae vel injustae dicuntur.

[4]) Ibid. §. 15.

[5]) Ibid. §. 16.

[6]) Ibid.: substantia rationalis.

Recht auf eine Person heißt Macht. Verbindlichkeit ist die Verpflichtung, die Freiheit des Andern, dessen Macht nicht hindern zu dürfen. Das wirkliche Hindern heißt Beleidigung. Die Verbindlichkeit ist positiv, wenn die Macht des Andern uns nicht hindert, etwas zu thun oder zu leiden, sie ist die Verbindlichkeit als solche. Die übrigen Pflichten sind mehr primitiv. Die Ursache der moralischen Qualität ist die Natur und die Handlung; die Natur ist die Ursache der Freiheit oder des Vermögens und der Verbindlichkeit, Andere nicht zu hindern; die Handlung ist die Ursache der Macht in einer handelnden Person, etwas zu thun, oder etwas durch sich selbst und seine Person zu leiden. Sie ist entweder Besitz, oder Beleidigung oder Uebereinkunft. Der Besitz giebt uns das reale Recht auf unsern Körper, denn wir besitzen den Körper vor allem Andern, und giebt ferner das Recht auf Dinge, welche noch nicht in Besitz sind. Aus dem erstern folgt die Freiheit, aus dem letztern das Vermögen zu haben. Wir haben deshalb das Recht, unsere Sachen zu vindiciren, wo wir sie finden, und Andere haben die Pflicht, uns daran nicht hindern zu dürfen. Im natürlichen Zustande giebt die Beleidigung dem Verletzten das Recht der Freiheit und des Vermögens der Gewalt oder des Krieges gegen solche, die die Gesellschaft stören. Im Staate ist diese Freiheit beengt. Man muß sich im Staate mit der Schätzung und der Strafe begnügen. Die Beleidigung ist die Quelle der Verbrechen. Die Uebereinkunft befaßt alle Versprechungen. Die Verbindlichkeiten gegen öffentliche Urtheile und Erkenntnisse gehen auf körperliche Strafen oder Geldstrafen und gehören zur Quelle der Verträge, denn jeder Unterthan verspricht dem Staat, den Gesetzen gehorchen zu wollen. Dahin gehören alle politischen Ordnungen, durch welche die Handlungen der Unterthanen formirt werden. Dahin gehört überhaupt das Leben derselben, und Alles, was die Sicherheit der Bürger, die Ehre Gottes und der Obrigkeit betrifft. Das öffentliche Recht und alle Processe, Civil- und Criminalprocesse fließen aus derselben Quelle. Das Ende derselben ist das Urtheil als die Verwirklichung der moralischen Qualitäten, damit diejenigen, welche im Besitze der moralischen Macht und Nothwendigkeit sind, auch die natürliche haben [1]).

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 16—20.

Die Arten der Erwerbung des Rechts sind die Natur, die Freiheit und das Recht auf Sachen, welche in Niemandes Besitz sind; ferner die Succession, wodurch kein neues Recht producirt wird, sondern blos ein altes übergeht; der Besitz selbst; der Vertrag und die Beleidigung als Bruch der menschlichen Gesellschaft, welcher im Naturzustande alles Recht aufhebt, der jedem das absolute Recht auf Alles giebt, was im Staate durch Gesetze bestimmt wird. Die Ursachen des Rechts bei dem Einen sind die Arten des Verlustes bei dem Andern oder der zu erwerbenden Verbindlichkeit. Die Arten der letztern sind die Ursachen der Erwerbung des Rechts oder der Befreiung von dem, was der Mensch schuldig ist: solche Arten sind der Tod, wenn keine Erben vorhanden sind, die Zahlung, welche die Rechnung tilgt, und das Uebereinkommen, wodurch das Gesetz zurückgeführt wird[1].

Leibnitz behauptet, hiermit die allgemeinen Rechtsbestimmungen aus evidenten Principien entwickelt zu haben, und bemerkt zugleich, daß man eine andere Ursache des Rechts und der Verbindlichkeit schwerlich werde finden können. Er erörtert nun die didactische Jurisprudenz. Diese enthält die Elemente, Definitionen und Gebote oder Vorschriften des Rechts. Erstere betreffen die Erklärungen und Eintheilungen, letztere die Form und Materie. Die Materie bilden die Gesetze; die Form besteht in der Anordnung der Titel und der Ober- und Unterabtheilungen. Jene drücken das Allgemeine aus, z. B. Keiner giebt sein Recht unfreiwillig auf; diese das Besondere, z. B. Subject, Ursache, Wirkung, Gegentheil und mehr dergleichen. Er betrachtet darauf die historische Jurisprudenz; diese ist innerlich und äußerlich. Die innere Rechtsgeschichte entwickelt die Rechte der verschiedenen Völker und Staaten[2]; die äußere Rechtsgeschichte, die Geschichte als solche, unterstützt die Erkenntniß derselben. Die römische Geschichte wird zum Verständniß des Civilrechts erfordert; die Kirchengeschichte zum Verständniß des canonischen Rechts; die Geschichte des Mittelal-

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 20. 21.

[2]) Leibnitz wollte diese Rechte sammeln und parallelisiren. Siehe §. 29: Ex his aliisque omnibus undique collectis, Deo dante, conficiemus aliquando theatrum legale, et in omnibus materiis omnium gentium, locorum, temporum placita παραλλήλως disponemus.

ters dient zur Erkenntniß des Feudalrechts und die neuere Geschichte zur Kenntniß des öffentlichen Rechts. Leibnitz zählt die Geschichtschreiber der ältern, mittlern und neuern Zeit alle auf und charakterisirt und erörtert die exegetische Jurisprudenz[1]). Diese ist zwiefach: einmal beweist sie den Text selbst[2]), wenn etwas aus verschiedenen Texten nicht nach der Ordnung genommen wird; das andere Mal das, was zum Text gehört[3]), wenn es demselben sogleich angepaßt wird. Jenes betrifft die Philologie des Rechts, dieses die Rechtscommentare. Die Philologie des Rechts besteht in der Anwendung der Disciplinen auf die Jurisprudenz und wird in Grammatik, Didaktik, Rhetorik, Geschichte, Ethikopolitik, Logikometaphysik und Physik des Gesetzes eingetheilt[4]). Die Grammatik fordert juristische Concordanzen, wie die Theologie deren hat, ein juristisches Lexikon, das alle Arten der Interpretation enthalten muß, aber sich nicht blos auf juristische Bücher beziehen darf, eine Orthographie der Gesetze, Noten, Tropen, Glossen, Rechtsformeln, einen Rechtsstyl und Rechtssprüchwörter. Die juristische Dialektik verlangt ein juridisches Gedächtniß, eine solide, accurate Methode, überhaupt Alles was in der Jurisprudenz nützlich und nothwendig ist. Die Geschichte betrifft den Zusammenhang der Gesetze bei den verschiedenen Autoren in den Digesten; die Ethikopolitik enthält die ethische Gesetzgebung; die Logikometaphysik lehrt gewisse philosophische im Rechte zu befolgende Regeln. Die juristische Logik besteht in der Verbindung der Antinomien; die Kunst der Auflösung derselben ist der Nachweis, daß ein anderes Subject oder Prädicat in diesem Gesetz als in jenem, oder daß beides dasselbe ist[5]). Die juristische Physik enthält die gerichtliche Medizin. Von allen

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 29—41.

[2]) Ibid. §. 42: ex textu.

[3]) Ibid.: ad textum.

[4]) Leibnitz bemerkt in §. 43 hierüber: De quibus pluribus in nostro specimine quaestionum philosophicarum ex jure collectarum. Er wollte jenes Specimen unter dem Titel „Philologie und Philosophie des Rechts" weiter bearbeiten: Si cogitata nobis exequi licuerit, cujus rei hunc specimen dedimus, totam aliquando tentabimus elaborare, ac titulo Philologiae et Philosophiae legalis in medium producere: quam in rem multa non vulgaria a nobis sunt observata.

[5]) Leibnitz wollte auch eine besondere Abhandlung über die Kunst der Auf-

diesen Disciplinen, auch von der juridischen Arithmetik und Geometrie giebt Leibnitz die betreffenden Schriften an.

Die Interpretation der Gesetze selbst ist entweder simultan Interpretation des einen Gesetzes mit dem andern, oder jedes Gesetzes für sich. Simultan ist die Interpretation in einer Reihe oder Summe, wenn Paratitel zusammengebracht werden. Diese machen das System der Gesetze aus, welche dieselbe Materie betreffen, die aus verschiedenen Titeln zusammengezogen ist. Ohne die Reihe der Titel findet keine Reihe der Gesetze statt. Die Summe ist entweder eine allgemeine oder besondere. Erstere betrifft alle Rechtsbücher und kann als die Institutionen des universellen Rechts bezeichnet werden[1]); letztere geht die Bücher oder die Titel an. Leibnitz giebt in dieser Beziehung ein Specimen der Titel aus Pandekten, Codex und Novellen[2]). Die Einzelinterpretation ist die des Textes selbst. Leibnitz führt die Commentare alle an, entweder real oder textuell; die reale zieht aus dem Gesetz gewisse Propositionen und beweist dieselben, sie rechtfertigt oder verwirft sie. Das Beweisen geschieht durch Autoritäten und Gründe; die Autoritäten sind andere Gesetze und parallele Stellen, z. B. Meinungen der Gelehrten, Urtheile der Dicasterien; die Gründe sind für und wider verschieden. Die textuelle Interpretation betrifft die Worte des Gesetzes, entweder das ganze Gesetz, oder theilweise einzelne Worte; die totale handelt von dem Zusammenhange des Gesetzes mit andern Gesetzen, vom Ganzen, von den Theilen des Gesetzes, vom Urheber, von der Geschichte desselben, und von der Gelegenheit, bei welcher es gegeben ward. Die partielle Interpretation besteht in der Feststellung des Textes und dessen Erläuterung. Die Feststellung geschieht durch Kritik. Die Interpretation explicirt den Sinn und heißt dann Paraphrase, oder wendet die Redekunst auf die Worte an, und heißt dann Analysis. Die Paraphrase verhält sich zur Redefigur, wie die Definition zum Wort. Erst sind die Definitionen der Worte anzugeben, um interpretiren zu können, weil ein Wort homonym oder verschieden erklärt werden kann; dann ist zu sehen, wie viel

lösung der Antinomien schreiben. Siehe §. 52: Quod nos in peculiari commentario de arte solvendi antinomias plurius ostendemus.

[1]) Ibid. §. 55.: Nos propediem, si Deus adjuverit, tum Caesarei tum Saxonici juris institutiones moliemur.

[2]) Ibid. §. 57—60.

Combinationen von Erklärungen möglich sind, und zuletzt sind die unnützen zu verwerfen, aber die nützlichen und wahren auszuwählen[1]).

Die polemische Jurisprudenz geht ins Unendliche, sie ist unerschöpflich, weil täglich neue Fälle entstehen. Die bekannten Fälle sind zu sammeln und zu neuen Fällen alsdann zu erheben. Dies geschieht am leichtesten und besten mit Hülfe „des Magneten", d. h. des Naturrechts. Erst wird von den Principien des Entscheidens, dann von der Sammlung solcher Entscheidungen gehandelt werden müssen. Die Principien selbst sind die Vernunft aus dem Naturrecht und die Aehnlichkeit aus dem Civilrecht. Jedes bürgerliche Recht ist mehr ein Factum als ein Recht, weil es nicht aus der Natur der Dinge selbst, sondern aus der Geschichte und dem Factum bewiesen wird[2]). Es muß gezeigt werden, daß das Gesetz promulgirt und die Gewohnheit eingeführt ist, und nachgewiesen werden, daß der Gesetzgeber durch Factum und Vertrag dazu die Macht erworben hat. Das Gesetz gilt also durch Convention des Volks[3]). Die Juristen in den Dicasterien müssen stets die Augen wegen der Principien des Entscheidens, des Naturrechts und des ähnlichen Gesetzes auf diese Wissenschaften gerichtet haben.

Leibnitz führt über die Principien des Naturrechts erst die Meinungen Anderer an, und spricht dann seine eigene Ansicht aus. Er sagt: das Fundament des Rechts ist nach Plato der öffentliche Nutzen; nach Aristoteles und den Stoikern ist das Axiom des Rechts: der Natur gemäß zu leben; nach Epikur ist dasselbe wieder der bloße Nutzen; aber H. Grotius sagt, es ist das, was der Gesellschaft gemäß ist, oder die Geselligkeit, welche Hobbes wieder negirt. Leibnitz will das Alles vereinigen. Deshalb nimmt er drei Grade des Naturrechts an: das stricte Recht, die Billigkeit oder Gleichheit und die Pietät[4]). Er sagt: das Folgende ist immer vollkommener, als

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 63—68.

[2]) Ibid. §. 71: Omne jus civile magis facti est quam juris: quia probandum est non ex natura rerum, sed ex historia seu facto.

[3]) Ibid.: Unde patet, legem ex conventione populi valere.

[4]) Ibid. §. 74: Has facile inter se conciliabimus, explicata nostra sententia, scilicet juris naturalis tres sunt gradus: jus strictum, aequitas, pietas.

das Vorhergehende; jenes bestätigt dieses und derogirt demselben im Falle des Widerstreits. Das stricte Recht ist das Recht des Krieges und des Friedens. Letzteres währt so lange als Keiner Krieg anfängt; ersteres dauert zwischen Personen und Sachen immer fort, weil letztere nicht vernünftig sind. Der Sieg der Person über die Sache ist Ergreifung derselben und heißt Besitz. Der Besitz giebt der Person das Recht auf die Sache, nach dem Recht des Krieges, vorausgesetzt, daß diese Niemandem gehört. Sobald eine Sache in Jemandes Besitz ist, darf sie nicht genommen werden. Verletzt Einer den Andern an seiner Person oder Sache, so giebt er demselben das Recht des Krieges; das Gebot des Naturrechts in dieser Beziehung ist: verletze Niemanden, damit er nicht das Recht des Krieges habe[1]). Die Billigkeit oder Gleichheit besteht in der Harmonie[2]). Jenes Gebot stimmt mit der commutativen Gerechtigkeit und mit dem Recht des Grotius überein, welches er facultas nennt; die Billigkeit fällt mit den Principien des Aristoteles, Feldens und des Grotius zusammen. Die Billigkeit fordert gegen die, welche uns verletzen, keinen Vertilgungskrieg, sondern Restitution, Strafe, Ersatz. Das Gebot der Billigkeit ist: gieb Jedem das Seine[3]). Das dritte Rechtsprincip ist der Wille eines Höheren, als der Mensch selbst ist. Ein solches Höheres kann die Natur, Gott und ein Mensch sein. Wenn letzteres der Fall ist, so geschieht dies durch Vertrag. Der Wille Gottes ist entweder natürlich oder ist Gesetz; von dem natürlichen Willen kommt die Pietät, von dem Willen des Gesetzes das göttlich positive Recht; von dem menschlichen Willen, dem Willen durch Vertrag das bürgerliche Recht. Die übrigen Grade des Naturrechts empfangen ihre Vollkommenheit und Wirkung von der Pietät. Gott bestätigt Recht und Billigkeit wegen seiner Allwissenheit und führt sie wegen seiner Allmacht aus. Der Nutzen des Menschengeschlechts und die Harmonie der Welt fallen hierin mit dem göttlichen Willen zusammen. Das stricte Recht und die Billigkeit ermangeln des physischen Bandes; Gott bewirkt deshalb, daß auch dem Einzelnen zu Gute kommt, was der Welt und

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 74: Neminem laedere, ne detur ei jus belli.

[2]) Ibid. §. 75: Aequitas seu aequalitas, id est, duorum pluriumve ratio vel propositio consistit in harmonia seu congruentia.

[3]) Ibid.: Suum cuique tribuere.

der Menschheit im Ganzen nützt. Alles Ehrbare ist nützlich, alles Unehrbare ist verderblich; das Gebot ist daher: lebe ehrbar [1]). Gott belohnt die Gerechten und bestraft die Ungerechten; das letzte Fundament des Naturrechts ist deshalb die Existenz Gottes als eines allweisen und allmächtigen Wesens [2]). Das Princip der Gesetzgebung ist der Nutzen des Staats. Der Nutzen für den besondern Staat ist dasselbe, was die Pietät für die Welt, für den universellen Staat ist. Das höchste Gesetz des Staats ist das Wohl des Volks. Es enthält das Wohl der Bürger als die Materie und die Bewahrung des Regiments als die Form. Die Wohlthat des letzteren ist das öffentliche Recht; das Wohl der Bürger ist die Eudämonie und Autarkie. Diese sind die Güter des Geistes und des Glücks. Die Eudämonie oder Tugend befaßt alle politischen Anordnungen; die Autarkie betrifft die Gesetze über den Handel und die Manufacturen; die Gesetze, welche das Privatrecht bilden, gehören zu Beiden.

Die Sammlung der Entscheidungen oder Controversen ist entweder weitläufig oder kurz. Die Materie bilden zweifelhafte, juristische und noch jetzt geltende Fragen. Die Form betrifft die Ordnung und die Art der Behandlung. Es gehören dahin auch Disputationen, Decisionen, Tractaten und Repertorien [3]).

Leibnitz will noch zuletzt die Wege zeigen, auf welchen man zu diesen Heiligthümern gelangen kann. Er sagt: die Idee selbst ist für die Lehrer und Kenner des Rechts, aber die Wege sind für die Lernenden. Es giebt drei Wege, der elementarische, exegetische und polemische Weg. Zu dem ersten gehören die Geschichte des Rechts im Allgemeinen, die technischen Ausdrücke und elementarischen Sätze; zum zweiten die Reihen der Titel, die Institutionen des allgemeinen Rechts und die Antinomien; zum dritten die Controversen und Disputationen [4]).

Leibnitz sagt zum Schluß, daß ihm jetzt nichts mehr in den

---

[1]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 76: Honeste vivere.

[2]) Ibid.: Existentia igitur entis alicujus sapientissimi et potentissimi, seu Dei, est juris naturae fundamentum ultimum. Leibnitz setzt hinzu: quae a nobis mathematica certitudine demonstrata, cum prodibit in publicum, disjectura et penitus nebulas ab atheis veritati offusas.

[3]) Ibid. §. 77—90.

[4]) Ibid. §. 91—100.

Sinn komme, und er auch etwas für sich behalten müsse, denn er habe mehr gegeben, als er sich vorgesetzt habe. Er habe fast in jedem Paragraphen eine neue Betrachtung angestellt, oder eine neue Erfindung gemacht, aber er wolle sich dessen weiter nicht rühmen, es sei ihm allein um das öffentliche Wohl zu thun gewesen; er wolle nur noch einen Catalog alles Wünschenswerthen geben[1]), und hoffe diesen Vorsatz nächstens ausführen zu können[2]).

Leibnitz sah also dieses sein Jugendwerk für kein geschlossenes Ganzes an, aber er wußte wohl, was es zu bedeuten habe. „Er zeigte schon in dieser Abhandlung den praktischen Geist, welcher ihn so viele nützliche Dinge schaffen ließ; aber was ihn gleich zum ersten Range der philosophischen Schriftsteller erhob, war die neue Art, wie er seinen Gegenstand behandelte, und waren die tiefen und genialen Blicke, mit welchen er eine Wissenschaft beleuchtete, die so lange Zeit nur pedantisch behandelt worden war.“ Die Ordnung, Klarheit und Präcision der Gedanken, endlich der Styl bereiteten ihm eine große Popularität. Die neue Methode erregte gleich viel Aufmerksamkeit und Theilnahme, sie wurde zwar von Linker angegriffen, aber von Andern viel benutzt. Die angesehensten Juristen und Staatsmänner, z. B. Conring, nahmen das Werk beifällig auf, letzterer meinte jedoch, die darin enthaltenen Gedanken möchten eher im Auslande Anklang finden als im heiligen römischen Reiche. Leibnitz schrieb darüber an Herzog Johann Friedrich: „Es habe ein

---

1) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars 2. §. 101: Catalogum desideratorum.

2) Leibnitz wollte den Catalog nach dem Vorgange Bacos in dessen argumentis scientiarum ausführen. Die Artikel desselben, nach welchen die Jurisprudenz nach seiner Meinung weiter vervollkommnet werden müsse, sind unter andern folgende: Partitiones juris; sciagraphia juris in artem redigendi; novum juris corpus; elementa juris; reformatio brocardicorum; compendium Menochei et Mascardi de probationibus et praesumptionibus; theatrum legale; historia mutationum juris; historia irenica; philologia juris; philosophia juris; concordantiae juridicae; tropi, formulae, adagia juris; arithmetica juris; antinomicus minor; institutiones juris Caesarei; institutiones juris Saxonici; summa titulorum; leges numeratae; versio legum germanica; ars hermeneutica; juris naturalis elementa demonstrative tradita; scientia nomothetica; breviarium controversiarum juridicarum; tractatus tractatuum reformatus; bibliotheca juris; loca classica seu sedes materiarum; vitae jurisconsultorum; repertorium juris; pandectae juris novi.

gelehrter Jctus zu Rostock die neue Methode für sich durchgegangen, auch Notas und zwar einen accuraten Indicem, als möglich darüber gemacht. Maßen ihm das Mstum nach seinem Tode zugeschickt worden"[1]).

Leibnitz war schon vor der Abfassung der neuen Methode von dem Streben erfüllt, die Wissenschaften und Disciplinen zu einem Ganzen zu vereinigen. Er faßte schon in der Abhandlung über die combinatorische Kunst die Theologie als eine besondere Gestalt der Jurisprudenz auf, ordnete jene dieser unter und bezog beide auf einander. Er nennt die Theologie auch in der neuen Methode eine gewisse Art der Jurisprudenz im Allgemeinen[2]). Die Jurisprudenz war ihm der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für alle Wissenschaften geworden. Er wollte die Jurisprudenz auch aus praktischen Motiven reformiren. Als er nämlich sah, daß Stifter und Verbreiter ketzerischer Lehren, wie Faust Socinus, den Orthodoxen darum so viel zu schaffen gemacht hatten, weil sie von der Jurisprudenz ausgegangen waren, und den Socinianern nur ein Mann, wie H. Grotius, gewachsen gewesen, der beide Wissenschaften in sich vereinigte, daß katholische Theologen, wie die Waldenburge, und protestantische, wie Zimmermann und Andere, auf dem Felde der Jurisprudenz wenig oder nichts geleistet hatten[3]), kam er auf den Gedanken, ein anderer H. Grotius zu werden und in dessen Sinne wirken zu wollen. Das Alles hat wenigstens auf seine Eintheilung der Jurisprudenz und auf seine „rationale" Behandlung derselben einen entschiedenen Einfluß gehabt[4]). Leibnitz bekämpfte auch die römischen Juristen, welche das monarchische Princip einseitig auf das heilige römische Reich deutscher Nation anwendeten. Er sagt: die römischen Juristen bringen der Jugend falsche Meinungen über

---

[1]) Leibnitzs deutsche Schriften von Guhrauer. Erster Band, S. 270.

[2]) Leibnitii nov. method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars II. §. 5: Nec mirum est, quod in jurisprudentia, idem et in theologia usu venire, quia theologia species quaedam est jurisprudentiae universim sumtae, agit enim de jure et legibus obtinentibus in republica aut potius regno dei super homines.

[3]) Vergl. Leibnitz's deutsche Schriften von Guhrauer. Erster Band. S. 71.

[4]) Leibnitii nova method. disc. docendaeque jurisprudent. ed. Wolff. Pars II. §. 4: Merito autem partitionis nostrae exemplum a theologia ad jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque facultatis similitudo. Utraque enim duplex principium habet, partim rationem, partim scripturam.

den heutigen Staat und über die Regierung des römischen Reichs bei. Sie erklären den erstern im alten Sinn monarchisch. Dazu sind sie durch das Lesen über das alte Recht und durch die Unkenntniß des neuen Rechts verleitet worden[1]).

Das allumfassende Streben Leibnitzens ist schon in der neuen Methode bemerkbar. Eine alle Wissenschaften und die Geschichte derselben betreffende Gelehrsamkeit zieht sich durch das Ganze hindurch. Die neue Methode ist keine trockene Aufzählung wissenschaftlicher Disciplinen, sondern eine Regelung und Vereinigung derselben durch den Gedanken der Methode. Wenn Leibnitz später weniger streng verfuhr, so ist dies zum Theil seiner universellen Thätigkeit, zum Theil seiner Methode selbst zuzuschreiben, welche den Stoff mehr äußerlich läßt, als innerlich durchdringt. Er verfiel nachher in die ihm eigene Art, Alles als Hypothese zu behandeln, und ging dabei von Voraussetzungen und allgemein gültigen Thatsachen aus, so daß er seine Gedanken mehr beschreibt, als im Zusammenhange entwickelt. Auch mag hierzu die Zersplitterung seiner literarischen Thätigkeit in eine historische, diplomatische, mathematische, physikalische und philosophische viel beigetragen haben. Es läßt sich wenigstens daraus erklären, warum er Mehreres angedeutet, aufgestellt, aber nicht wieder aufgenommen und ausgeführt, sondern öfters verworfen hat. Wolff sagt in der Vorrede: man darf sich nicht wundern, daß Leibnitz später nicht mehr anerkannte, was er als Jüngling gedacht und behauptet hat, daß er in Manchem seine Meinung geändert hat. Er nahm noch, z. B. in seiner Theorie der Bewegung des Concreten, ein Vacuum an und gab der Materie einfache, gegen Ruhe und Bewegung indifferente Ausdehnung, er kannte keine andern Elemente des Körpers, als durch Masse und Figur unterschiedene Theilchen — aber später sah er ein, daß solche Hypothese von aller Vernunft entblößt wäre, und begriff, daß die aller Veränderung von außen widerstehende Natur des Körpers ohne Annahme einer activen Kraft, oder einer von ihm sogenannten einfachen Substanz oder Monade nicht erkannt wer-

[1]) Ibid. §. 96: Imo inseruntur juventuti falsae opiniones de republica hodierna et regimine Romani imperii, ut eundem cum veteri esse arbitrentur statum, nempe monarchicum; in quem errorem lectio juris veteris et hodierni ignorantia plurimos Ictos duxit, quod non male conqueritur pessimus alioquin autor Hippolytus a Lapide.

den könnte. Wolff zählt mehrere solche Fälle auf und sagt, daß sie sich mit der später von Leibnitz erfundenen präſtabilirten Harmonie nicht vereinigen lassen; er rechnet dahin die Behauptung einer neben der göttlichen zugleich teuflischen Eingebung, ferner die Versicherung eines zur mathematischen Gewißheit erhobenen Beweises, daß die Seele Ursache der Bewegung des Körpers sei, weil er in der Mathematik damals die erforderlichen Fortschritte noch nicht gemacht habe, die Annahme des Testaments als einer zum Naturrecht gehörenden Lehre und Anderes mehr. Er sagt ferner: Leibnitz versprach auch viel in der neuen Methode, was Andere hätten geben sollen, z. B. eine specielle Geschichte des römischen Rechts, er erfüllte Versprechungen selbst aus dem späteren Alter nicht, denn er wollte eine Wissenschaft des Unendlichen, eine dynamische Wissenschaft, eine Geometrie der Lagen und Stellungen und noch mehreres Andere geben [1]).

Aber nicht nur Wolff und Andere, sondern Leibnitz selbst hat sich in Briefen an Bierling und Placcius in dieser Weise über die neue Methode geäußert. Er schrieb an Bierling, daß er sich eines Buchs über die Methode der Jurisprudenz erinnere, welches er als Jüngling herausgegeben habe, und dessen allgemeiner Theil von den Studien handele. Man habe ihn öfters das Buch auf's Neue zu bearbeiten ermahnt, es wären auch einige Gedanken darin enthalten, welche ihm noch jetzt wohlgefielen, aber Manches wäre doch von wenig Belang. Er habe das Buch während seines Frankfurter Aufenthalts auf das Schleunigste vollenden müssen, um es dem Kurfürsten von Mainz widmen zu können, zu welchem ihm der Zugang damals offen gestanden; auch habe das Werk ihn nicht blos bekannt gemacht, sondern es habe auch dem ausgezeichneten Fürsten gefallen, und sei die Veranlassung gewesen, daß er in das Revisions-Collegium aufgenommen worden. Solle er es jetzt neu bearbeiten, so müsse er viel corrigiren und suppliren, er bitte sich darüber Bierlings und Käſtners Urtheile aus [1]). Bierling erwiederte: das Buch verdiene wohl, von seinem Verfasser vermehrt und verbessert zu werden, und schickte zur neuen Methode auch einige Bemerkungen. — Leibnitz schrieb an Placcius: in der neuen Me-

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos. Ed. atque praefatus est Kortholtus. Lipsiae CIƆIƆCCXXXVIII. Tom. IV. Responsio Leibnitii pag. 56.

thode sei vieles, was er jetzt nicht mehr billige; er, Placcius, wisse wohl, daß man bei reiferem Urtheil öfters, was man im ersten Eifer niedergeschrieben habe, zu verwerfen nicht anstehe[1]); er, Leibnitz, habe zwar Einiges darin erörtert, dessen er sich auch jetzt nicht schäme; aber das Schicksal des Buches, welches er so lange vernachlässiget habe, kümmere ihn nicht sehr, und er werde keinem scharfen Beurtheiler desselben zürnen[2]). Er habe wohl vor vielen Jahren daran gedacht, die neue Methode verbessern und vermehren zu wollen, aber das scheine jetzt nach seinen, des Placcius, Bemerkungen überflüssig zu sein[3]).

Das Urtheil über die neue Methode war gleich ein günstiges. Man lobte besonders den Verfasser wegen der Eintheilung der Jurisprudenz, welche er von der Theologie entnommen habe, weil beide Disciplinen so wunderbar übereinstimmten, weil auch die Kirche ihre Magistrate habe. Man gab ihm auch darin Recht, was er über die Methode der alten Juristen gesagt; diese hätten die Jurisprudenz zwar in eine Kunst gebracht, aber man könne deren Methode aus den übrigen zerstreuten Fragmenten nicht mehr ermitteln. Die Leibnitzische neue Methode war der justinianeischen Ordnung, und darum auch der Ordnung, welche durch das ganze Mittelalter hindurch galt, streng entgegen. Die Ableitung derselben aus der Natur der Rechte und Verbindlichkeiten vertrug sich nicht mit der alten Eintheilung des Tribonian, und man erkannte bald, daß die neue Methode alle Theile des Rechts umfaßte, weshalb sie philosophisch genannt wurde. Aber man hatte sich an das alte Herkommen doch so gewöhnt, daß man die neue Eintheilung unbequem fand, wenn man auch die Regeln rühmte, welche darin aufgestellt waren, und den „klaren, klugen, neuen Rath“ lobte, welchen Leib-

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. VI. Epist. Leib. ad Placc. I. pag. 4. Alioquin facile credas exactius quiddam a me potuisse dari. Praeterea multa sunt, quae nunc ne probo quidem. Scis, ubi primus scribendi calor deferbuit, nos nobis ipsis maturiore jam judicio displicere.

[2]) Ibid.: Sed et nonnulla dixi, quorum ne nunc quidem poenitet. Sed de fato libri, dudum a me pro derelicto habiti, non sum admodum sollicitus, nec cuiquam ejus censori succenseo.

[3]) Ibid. pag. 55: Ego ante multos annos cogitaveram de methodo mea recudenda et augenda, quin et subinde corrigenda; sed potest tua parum id necessarium videtur.

niß ertheilt habe. Man staunte über die Kenntniß so vieler Bücher, und fand das Urtheil über den Inhalt derselben gerecht und adäquat; aber man bewunderte am meisten, daß den Verfasser weder die Subtilitäten der Scholastiker, noch die unbegründeten Barbareien der Pragmatiker zurückgeschreckt hätten, indem er überall die Fehler derselben aufdecke und das Nützliche zeige[1]).

Bald nach der neuen Methode erschien die Abhandlung über die Verbesserung des Corpus Juris[2]). Leibniß soll dieselbe zugleich mit Lasser verfaßt haben. Er wägt darin die Fehler Tribonians nochmals ab, und sucht das Corpus Juris von aller Confusion zu befreien. Er behauptet eine dreifache Unordnung desselben; eine Unordnung der Bücher selbst, der Materie und der Gesetze. Die Unordnung der erstern soll sein, daß das römische Recht in verschiedenen Gesetzbüchern enthalten wäre, und die Ordnung des einen Codex von der des andern abwiche. Er sagt: der Unterschied derselben muß aufgehoben werden, was in den Institutionen, Pandecten, Codex und Novellen alles enthalten ist, muß in Eins vereinigt werden. Die Aenderung solcher Gesetze, die dieselbe Materie betreffen, ist nach Ordnung der Zeit genau zu unterscheiden und das in den Institutionen Enthaltene nach Ordnung der Pandecten, aber nicht umgekehrt, einzurichten. Es muß vom Allgemeinen zum Besondern fortgegangen, aber die Ordnung des alten Rechts muß wo möglich beibehalten werden. Die Gesetze und Paragraphen in einem Titel müssen in Eins zusammengezogen und nach der natürlichen Ordnung der Umstände disponirt werden; Gesetze, welche auf viele Titel bezogen werden können, fallen unter denjenigen Titel, von welchem die Art der Decision desselben Gesetzes abhängt. Die Confusion der Gesetze besteht theils in der Zerstreuung, theils in der Störung; zerstreute Gesetze haben keinen eignen Titel; die Störung entsteht, wenn die Gesetze zwar einen eignen Titel, aber keine natürliche Ordnung haben. Leibniß theilt das Ganze in neun Theile ein. Er weicht hierin also von der Eintheilung in der neuen Methode ab. Er fängt mit dem Allgemeinen, mit den Hauptbestimmungen des Rechts und der Handlungen an, und läßt darauf das Recht der Personen folgen. Dieses betrifft die Gerichte,

---

[1]) Conf. J. B. Bon ad partem jurisprudentiae Leibnitii praefatio.

[2]) Ratio corporis juris reconcinnandi.

die realen Rechte, die Contracte, die Succession, das Verbrechen und das jus sacrum. Er stellt immer die untergeordneten Materien inmitten der allgemeinen und besonderen Materien auf; die untergeordneten Materien z. B. sind in der allgemeinen Materie die väterliche Gewalt, die Knechtschaft und die Freigelassenen. Diese Eintheilung wurde viel bequemer gefunden, als die Eintheilung in der neuen Methode, darum, weil die Ordnung Tribonians in den untergeordneten und speciellen Materien beibehalten worden war, weil die Titel und Reihen derselben nicht geändert worden waren[1]).

Im Jahre 1669 erschien gegen diese Abhandlung eine Dissertation, welche mit dem Tadel beginnt, daß Leibnitz die Methode der Pandecten der der Institutionen vorgezogen habe. Das ist nicht richtig, denn Leibnitz behielt das in den Institutionen Nützliche bei, er supplirte aus den Pandecten die übrigen Theile, welche in den Institutionen fehlen. Will man die Institutionen den Pandecten darum vorziehen, weil in den Institutionen an demselben Orte von demselben Gliede der Eintheilung, aber in den Pandecten von demselben an mehreren Orten gehandelt wird — so hat Leibnitz das keineswegs übersehen. Er geht von der Ordnung in den Pandecten blos darin ab, daß er von derselben Materie an demselben Orte handelt. Das Privatrecht soll nach der Dissertation nicht vor dem öffentlichen Recht zu stehen kommen, wie in der Leibnitzischen Abhandlung; es wäre unnütz, da alle Völker Europas nicht dieselben Gesetze hätten, das Corpus Juris ihretwegen verbessern zu wollen. Ein so junger Schriftsteller, wie Leibnitz, könne unmöglich die Sitten und Gesetze aller Völker kennen, er werde nicht beurtheilen können, was in das Corpus Juris aufzunehmen sei und was nicht[2]). Er habe nicht nöthig, bei seiner Verbesserung des Corpus Juris auf die Gesetze aller Völker zu reflectiren, da das Corpus Juris nicht bei allen im Gebrauch sei.

Leibnitz schrieb ferner über die Flecken und die Emendation

---

[1]) Leibnitii Ratio corporis juris reconcinnandi. Op. om. stud. Dutens. Tom. IV. pag. 235—52.

[2]) Ratio corporis juris reconcinnandi ad obrussam exacta, auctore Veridico a Justinianeo.

der römischen Jurisprudenz an einen Freund[1]). Dieser Brief kann als ein Appendix zu der Abhandlung über die Verbesserung des Corpus Juris angesehen werden. Nirgends weist er die Mängel des römischen Rechts klarer nach, als in diesem Briefe; er deckt darin vorzugsweise den Mißbrauch über den Proceß in Rechtssachen auf; er proponirt darin, alle Regeln auf eine Tafel zurückzuführen, um die betreffenden Fragen aus deren Combination leicht entscheiden zu können. Keiner soll in all den Methoden und Compendien über das römische Recht an solche Flecken die Hand gelegt haben[2]). Bon sagt, er spricht in diesem Briefe von dem Vorsatz, das Corpus Juris verbessern zu wollen, er scheint auch das Ganze vollendet zu haben, aber dasselbe ist noch immer nicht erschienen[3]). Er, Bon, wisse nicht, ob sich diese Schrift unter den noch nicht edirten in Hannover befindlichen Werken Leibnitzens finde, in welchem Falle er hoffe, daß sie in einer neuen Ausgabe der Leibnitzischen Schriften aufgenommen werden möge[4]).

Leibnitz correspondirte auch über die Verbesserung der Jurisprudenz mit Kestner und Blum. Er schrieb an den ersteren: ich denke wie Sie, ich habe immer gemeint, daß die Jurisprudenz einer großen Verbesserung bedürfe, denn oft ist nichts ungleicher und ungewisser, als das Recht; aber die Ungewißheit desselben kann leicht geheilt werden, wenn die berühmtesten Juristen Deutschlands

---

[1]) Epistola ad amicum de naevis et emendatione Jurisprudentiae Romanae. Op. om. stud. Dutens. Tom. IV. pag. 230—35.

[2]) Ibid. pag. 233: Itaque totum opus tum ad collectionem omnium legum brevem, atque dilucidam, tum ad earum justificationem revocari potest. Et illa quidem, sive elementa juris Romani, hodieque attendendi brevis et aucta constare potest unica tabula, ad modum mapparum Geographicarum, in qua omnes regulae universales comprehenduntur, ut ex earum combinatione omnes quaestiones, quae possunt occurrere, decidi, fundamentaque omnium actionum, exceptionum et replicarum velut in imitamine edicti perpetui digitis possent ostendi, quale specimen hactenus nemo vidit, nemo tentavit unquam.

[3]) Bon praefatio pag. 32: In hac epistola Leibnitius loquitur de hoc suo proposito reconcinnandi corporis juris, ut ea quae ad ejus repraesentationem pertinent jam fere absoluta fuisse videantur, quae tamen deinde lucem non aspexerunt.

[4]) Ibid. Nescio, an haec scripta inter opera ejus inedita reperta Hanoverae fuerint, quo casu sperari posset ea sane locum habitura in nova editione quae fit Leibnitii operum antea non editorum.

ihre Studien einander mittheilen und etwas schaffen möchten, was auch die großen Herren billigen können. Aber diese freuen sich im Stillen über die Ungewißheit und Unsicherheit des Rechts, weil sie eine reiche Ernte von Rechtsfällen bringt. Deswegen habe er, Leibnitz, nach Art der römischen Decemviralien im Geiste Tafeln kurzer Gesetze concipirt, deren Billigkeit und Zusammenfassung einleuchten müsse. Habe er einmal Muße das Ganze vollenden zu können, so werde er es ihm mittheilen; solle er unterdeß sterben, so werde die Abhandlung doch auf die Nachwelt kommen, damit auch Andere dadurch ermuntert würden [1]). Er wünschte in einem andern Briefe an Kestner, das Corpus Juris möchte keine Gesetzeskraft bei uns haben, sondern blos die Kraft der Vernunft, oder, um mit den Franzosen zu reden, die Kraft des großen Lehrers; es möchte unter öffentlicher Autorität ein kurzes neues Gesetzbuch aus den Monumenten des vaterländischen Rechts, aus dem gegenwärtigen Usus und aus der evidenten Billigkeit verfaßt werden, damit das Recht einmal in das klarste Licht gesetzt würde, nachdem es durch die Vielheit, Dunkelheit und Unvollkommenheit der Gesetze und durch die Verschiedenheit der Gerichte und Zänkereien der Rechtsgelehrten in Nebel gehüllt und unsicher gemacht worden wäre [2]). — Das Schreiben Leibnitzens an Blum betrifft die Art der Abfassung des canonischen Rechts, er suchte auch in diesem zu reformiren. Er sagt: eine Geschichte des canonischen Rechts ist nützlicher als eine Geschichte des Civilrechts, denn die Staaten, welche mit Bezug auf die Päpste ihre Verordnungen erlassen haben, bestehen noch. Leibnitz räth zwei Theile der Geschichte des canonischen Rechts an: einen isographischen und einen innern Theil. Der erstere soll die Veranlassung der

---

[1]) Epistola ad H. E. Kestnerum. Op. om. stud. Dutens. Tom. IV. pag. 253—54.

[2]) Ibid. pag. 269: Interea fateor optandum esse, ut veterum legum corpus apud nos habeat non vim legis, sed rationis, et ut Galli loquuntur, magni doctoris, et ex illis aliisque patrii etiam juris, usuque praesenti, sed imprimis ex evidenti aequitate novus quidam codex brevis, clarus, sufficiens, auctoritate publica concinnetur; quo jus multitudine, obscuritate, imperfectione legum, varietate tribunalium, disceptationibus peritorum obtenebratum, et ad miram incertitudinem redactum, in clara tandem luce collocetur.

Erscheinung der Rechtsbücher erörtern, und der letztere die Veranlassung erläutern, wodurch sie constituirt wurden[1]).

Leibnitz verfaßte noch mehrere das Recht betreffende Schriften. Dahin gehört erstens die Abhandlung über die verworrenen Rechtsfälle[2]). Er untersucht in derselben, welcher Fall dunkel, welcher gegebene Fall verworren ist, und was darüber bestimmt werden muß. Er giebt nach Erörterung des Begriffs eines verworrenen Falls die Regeln an, nach welchen darüber entschieden werden soll. Dahin gehören zweitens die aus dem Rechte gesammelten philosophischen Fragen[3]), welche man encyclopädische nennen möchte, weil sie in der Form aller möglichen Disciplinen aufgestellt werden. Es sind logische, metaphysische, mathematische, physikalische, chemische und physiologische Rechtsfragen: logisch z. B. ist die Erörterung der Frage, ob ein unbestimmter Satz einem allgemeinen gleich ist? Die Beantwortung derselben geschieht durch Unterscheidung zwischen Form und Inhalt des Unbestimmten. Die Gleichheit existirt mit der Nothwendigkeit des Inhalts. Die metaphysischen Fragen verbreiten sich über die Schöpfung der Welt durch die Weisheit Gottes, über die Natur des Gegensatzes, über die Verbindung von Sein und Nichtsein, und von Sein mit Sein, d. h. über die Identität und deren Grade, über essentielle, formelle Identität, über Präsenz, über Ganzes und Theile, über Relation, besonders der Convenienz und Conjunction, alles in rechtlicher Hinsicht. Die mathematischen, physikalischen und chemischen Fragen betreffen den Grund und Boden, die Körper, die Mischungen derselben von Natur oder durch Kunst, in der Alluvion, Accession und Specification. Die physiologischen Fragen beschäftigen sich mit dem Leben und Lebendigen, ob Thier, ob Mensch, auch mit den Gliedern des Lebendigen, und deren Verhältniß zu einander, welches das vorzüglichere ist, und welches weniger vorzüglich. An die Unterscheidung von Thier und Mensch knüpfen sich die Untersuchungen über das Recht und die Injurien. Leibnitz sagt: Recht ist das

---

[1]) Epistola ad D. Blumium. Opera omnia stud. Dutens. Tom. IV. pag. 283 – 84.

[2]) Specimen difficultatis in jure seu dissertatio de casibus perplexis authore God. Guil. Leibnitio. Op. om. stud. Dutens. Tom. IV. p. 235—52.

[3]) Leibnitii difficultates in jure, seu quaestiones philosophicae amoeniores ex jure collectae. Op. om. stud. Dutens. Tom. IV. p. 68—92.

Gebot der Vernunft, denn wo keine Vernunft ist, da ist kein Recht. Das Recht ist entweder natürlich oder positiv: das natürliche Recht ist negativ, es erlaubt, oder determinativ, es verbietet. Letzteres ist primär und secundär; jenes hat der Mensch mit dem Thier gemein, dieses ist ihm eigenthümlich. Das positive Recht ist entweder Völkerrecht oder Civilrecht. Viele nennen das Völkerrecht primär, aber dasselbe coincidirt mit dem secundären Naturrecht. Dahin gehört drittens die Abhandlung über die Gewißheit oder die Beweise in der Lehre von den Bedingungen [1]). Leibnitz betrachtet diese Lehre von den Bedingungen als einen Theil der juridischen Logik, welche von den Propositionen und Hypothesen des Rechts handelt. Alle Regeln der Bedingungen sind entweder logisch oder moralisch. Jene fließen aus der Natur der Termini, diese aus der Rechtswirkung. Die moralische Bedingung hebt das Bedingte auf, denn sie hat die Wirkung bedingten Rechtes. Die Bedingungsfähigkeit hängt von der Natur der Sache oder von dem Willen der Person ab, die die Sache in der Gewalt hat. Die Bedingung ist absolut, das Bedingte ist comparativ. Die Erörterung der absoluten Bedingung führt auf die Interpretation derselben, auf die Form und Materie, auf die quantitativen Bestimmungen des Eins und Vielen und auf dessen Conjunction, Disjunction und Connexion, und dadurch auf die Disposition, auf den letzten Willen und das Erbrecht. Das öffentliche Recht darf nicht bedingt sein, denn der Gegenstand desselben kann nicht verringert werden. Außer der Form und den Theilen der bedingenden Sätze und deren Wirkungen ist noch die Disposition derselben in Betracht zu ziehen. Darnach ist das Recht entweder keins, oder bedingend oder rein. Eine unmögliche Bedingung bewirkt kein bedingendes Recht; die nothwendige Bedingung bewirkt ein reines Recht, die ungewisse Bedingung ein bedingendes Recht. Letzteres empfängt seine Schätzung von dem Bedingten, von der Wahrscheinlichkeit der Existenz der Bedingung und von sich selbst. Ist die Bedingung mangelhaft, so ist auch die Disposition mangelhaft; ist die Bedingung vorhanden, so ist auch die Disposition gerechtfertigt.

Leibnitz beschränkte sich nicht blos darauf, die Studien des

---

[1]) Leibnitii Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure exhibitum in doctrina conditionum. Op. om. stud. Dutens. Tom. IV. p. 29—159.

römischen Rechts zu verbessern, sondern zog auch das öffentliche Recht und die Einrichtungen anderer Nationen in Betracht, um das Völkerrecht zu erläutern. Die Schriften über das öffentliche Recht folgten schnell auf einander. Zu diesen gehört zuerst das schon genannte Werk über die damals bevorstehende Königswahl in Polen [1]). Nachdem Johann Kasimir die Krone niedergelegt hatte, befand sich unter den vielen Bewerbern um dieselbe auch Philipp Wilhelm, Pfalzgraf von Neuburg, den der große Kurfürst unterstützte. Derselbe hatte auch Herrn von Boineburg zum Gesandten des Philipp Wilhelm bei der Königswahl vorgeschlagen. Leibnitz verfaßte Herrn von Boineburg zu Liebe die genannte Schrift, als er 20 Jahr alt war. Die Schrift machte überall großes Aufsehen. Von Boineburg nennt Leibnitz in dieser Beziehung summus summarum rerum tractator et actor; auch Böcler und Conring urtheilten günstig über dieselbe. Leibnitz schrieb für einen deutschen Reichsstand, er trat in dieser polnischen Angelegenheit zugleich für das deutsche Vaterland in die Schranken, darum setzte er beide Länder überall in Beziehung und zeigte, wie wichtig ein deutscher Reichsstand als König für Polen selbst wäre. Es wäre nicht gefährlich für Polen, dem Reiche unterworfen zu sein, denn das Ziel und der Genius beider Länder wären eins: die Selbsterhaltung. Für die Erhaltung des Reichs thätig zu sein, liege im eigenen Interesse Polens, und nicht blos Polens, sondern Europas und aller christlichen Mächte überhaupt. Allen müsse daran liegen, daß das Reich weder unterdrückt noch aufgelöst werde. Seine Fürsten müßten in einem gewissen Gleichgewicht und die Fremden müßten abgewehrt werden. Leibnitz hebt besonders die Stellung eines deutschen Reichsstandes hervor, er sagt: ein solcher ist darum noch kein Unterthan zu nennen, weil er vom Reich ein Lehn trägt und diesem und dem Kaiser unterworfen ist. Das erstere ist er allerdings, weil das Reich kein bloßer Staatenbund, sondern Eine politische Person, keine bloße Gesellschaft oder Verbindung, sondern Ein Staat ist. Er sagt ferner: der Fürst ist zwar mit seiner Person unterworfen; nur leugne ich, daß er es dem Kaiser allein ist: er ist dem Reiche unter-

[1]) Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum; novo scribendi genere ad claram certitudinem exactum. Auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Opera omnia stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. pag. 522—624.

worfen, d. h. den Ständen, Reichstagen und so zum Theil sich selbst. Leibnitz verlangt Sicherheit des Reichs nach innen und nach außen, eine Verjüngung desselben, und klagt, daß die Reichstage damit nicht zu Stande kommen. Er wünscht zum Schutze der deutschen Freiheit gegen das Ausland eine Defensiv-Alliance zwischen dem Kaiser und mehreren Reichsständen[1]).

Leibnitz veröffentlichte diese Staatsschrift unter dem angenommenen Namen Lithuanus. Er schrieb darüber an Orbanus: er wäre ein alter, aber unbekannter Client des Neuburgischen Hauses, denn er wäre bereits als Jüngling mit dem Herrn von Boineburg bekannt geworden, welcher ihn gebeten habe, über die polnische Angelegenheit nachzudenken und seine Gedanken zu Papier zu bringen. Er habe in lateinischer Sprache darüber viel zusammengeschrieben, Einiges sei auch davon gedruckt worden, um die Neuburgische Sache zu empfehlen; es existire daher ein solches Buch unter dem Namen Georgius Ulicovius Lithuanus, das wolle heißen Gottfried Wilhelm Leibnitz[2]). Herr von Boineburg sah mit Genugthuung, daß Leibnitz seine große Meinung von ihm so glänzend gerechtfertigt habe.

Die äußere Form der Darstellung in der Denkschrift ist mathematisch-philosophisch in 60 Propositionen abgefaßt, welche durch Axiome zusammenhängen. Die Propositionen folgen nicht immer in gehöriger Ordnung aufeinander und einige sind sogar überflüssig. Leibnitz sucht darin zu zeigen, daß der Pfalzgraf von Neuburg in seiner Person Alles vereinige, was zu einem Könige von Polen gehöre[3]). Das ist jedoch nur die eine Seite der Denkschrift. Die andere ist, daß er damit zugleich eine Theorie des Staates versucht, welche er sonst nirgends gegeben hat. Nur ist sie mit allerlei historischem und diplomatischem Stoff verwebt, welcher beseitigt werden muß, um sie nach ihren eigenthümlichen Gedankenbestimmungen zu fassen.

---

[1]) Vergleiche Guhrauers Leibnitz's deutsche Schriften. Erster Bd. S. 81. ff.

[2]) Epistola ad Orbanum. Opera omnia stud. Dutens. Tom. V. pag. 197: Exstat autem liber Dantisci tunc pro causa Neuburgica typis editus, et a Boeclero aliisque etiam post rem transactam laudatus, sub nomine Georgii Ulicovii Lithuani, id est, Godofredi Wilielmi Leibnitii. Volui enim initialium saltem literarum consensu indicare nomen meum.

[3]) Vergleiche Leibnitz's deutsche Schriften von Guhrauer. Erster Band S. 81 folg.

Leibnitz sucht nämlich die Wahl eines Königs gegen die Aristokratie zu rechtfertigen und sagt: die Aristokratie ist gegen den Zweck des Staates, sie ist dem Staate gefährlich[1]. Darum ist ein König zu wählen[2]. Aber die Wahl darf nicht dem Zufall preisgegeben werden. Es darf kein Loos entscheiden, sonst kann sowohl der Schlechteste als der Beste König werden. Derjenige soll König sein, welcher den meisten Nutzen gewähren kann. Die vernünftige Wahl schätzt die Tugenden der Person, darum muß der zu Wählende bekannt sein. Er muß ein Schutzgeist, ein Wohlthäter, gerecht, klug, in allen Dingen erfahren, munter und gesund, geduldig und bescheiden sein[3]. Es darf Keiner gewählt werden, welcher an absolute Herrschaft gewöhnt ist, auch kein Mächtiger, der leicht die Freiheit einschränken kann[4]. Das scheint Königen zwar ein Gut zu sein, aber das ist gegen den Zweck des Staats. Man darf auch keinen wählen, der viele und mächtige Freunde hat, und keinen Nachbarn, sonst wird ein solcher noch mächtiger; aber der zu Wählende darf darum nicht arm und machtlos sein. Er darf gleichfalls nicht Unterthan eines Andern sein, kein anderes Reich besitzen, und darf keiner von den Wählern selbst sein, weil das zu einer turbulenten Wahl führen würde. Es muß ein Mann sein, welcher die Freiheit auf keine Weise gefährdet. Die ungeschmälerte Freiheit der Unterthanen vermehrt nur die Macht des Fürsten[5]. Ein Fürst soll lieben, d. h. er soll sich des Wohls und der Güter seiner Unterthanen ohne alle Nebenabsicht, ohne alles Begehren von seiner Seite freuen. Leibnitz betrachtet die Wahl aus dem Gesichtspunkte des allgemeinen Wohls, des Nutzens als eines Theils der bürgerlichen Philosophie, welchen Hobbes außer Acht gelassen habe. Dieser soll den ersten Theil derselben mehr scharf als wahr behandelt haben.

Das wesentliche Princip des Staats ist rechtliche Macht, d. h. wer den Staat mit Recht in seiner Gewalt hat, auf den ist auch

[1]) Specimen demonstr. polit. pro elig. reg. Polon. Propositio XVII.

[2]) Ibid. Propositio XVIII.

[3]) Ibid. Propositio XIX—XXIX.

[4]) Ibid. Propositio XXX—XXXVI.

[5]) Ibid. Propositio XLII—LV: Imminuta subditorum libertate augetur potestas principis.

das Recht des Staates übertragen worden[1]). Das Wohl des Staats fällt mit dem Wohle dessen zusammen, der die Macht hat. Gott will das Wohl des Staats, denn er will, was dem Ganzen nützlich ist. Was Gott will, das will Gott allmächtig, denn er hat das Recht auf Alles. Also was Gott will, ist gerecht, und gerecht ist, was dem Ganzen nützt[2]). Der Zweck, das Ziel des Staats ist das Wohl des Ganzen. Was gegen die Freiheit ist, das ist auch gegen die Sicherheit. Der Staat ist Ein Wille, Einheit der bürgerlichen Person[3]). Er wird durch diese Einheit erhalten. Die Sicherheit des bürgerlichen Lebens hängt vorzugsweise von der Erfahrung ab[4]). Wo keine Erfahrung ist, da ist Ungewißheit. Die Meinung der Macht ist die Ehre. Es giebt mehrere Staatsformen. In der demokratischen Form ist die höchste Macht beim Volk, bei der Masse der Bürger. Bürger ist, wer des Regiments theilhaftig ist, oder theilhaftig sein würde, wenn es nicht auf Andere übertragen wäre. In der aristokratischen Staatsform haben einige Bürger oder eine Versammlung von Optimaten die höchste Gewalt. In der monarchischen Form hat Einer die Macht. Je größer die Macht der Mächtigen ist, desto mehr leidet die Freiheit, ebenso unter den Aristokraten als unter einem Monarchen. Stimmen dieselben überein, so ist die Freiheit, stimmen sie nicht überein, die Sicherheit gefährdet.

Die zweite Staatsschrift über die öffentliche Sicherheit[5]) ist vom Jahre 1770. Sie ist in Betreff der Darstellung das gerade Gegentheil der Schrift über die polnische Königswahl. Diese bewegt sich in strenger Schlußform, welche von längeren Erörterungen hin und wieder durchbrochen ist. Jene hat nichts von solcher Kunst, sondern ist in deutscher Sprache einfach und natürlich abgefaßt. Das Be-

[1]) Specimen demonstr. polit. pro elig. reg. Polon. Propositio I: In quorum potestate jure est respublica, in eorum potestatem translatum est jus reipublicae.

[2]) Ibid. Propositio VIII.

[3]) Ibid. Propositio XII: una voluntas unitasque personae civilis.

[4]) Ibid. Propositio XIII: Rerum civilium certitudo maxime ab experientia pendet.

[5]) Bedenken welchergestalt Securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umbständen nach auf festen Fuß zu stellen. Siehe Leibnitz's deutsche Schriften. Herausgegeben von Guhrauer. Erster Band, Seite 151—256.

denken über die öffentliche Sicherheit ist Leibnitzens wichtigste deutsche Abhandlung. Seine ganze Zeit spiegelt sich darin ab, auch sein Gemüth und Charakter. Leibnitz verfaßte sie in drei Tagen zu Schwalbach[1]. Er war daselbst mit dem Herrn von Boineburg bei der Zusammenkunft der beiden Kurfürsten von Mainz und Trier wegen der Besprechung derselben über den Anschluß an die Tripel-Alliance zwischen Schweden, Holland und England zugegen. Der Herzog von Lothringen, in Gefahr, von Ludwig XIV. aus dem Lande gejagt zu werden, hatte diesen Anschluß auf Grund des Limburger Bündnisses mit denselben angeregt. Aber Herr von Boineburg rieth von dem Anschlusse ab, weil man Frankreich alsdann zum Feinde haben werde. Leibnitz nennt jene Alliance ein gebrechliches Rohr. Man muß darum nicht glauben, daß die Kurfürsten sich Frankreich genähert hätten. Leibnitz ist in seiner Denkschrift gleichfalls gegen die Tripel-Alliance, aber er will gegen Frankreich eine Partikular-Union der deutschen Fürsten, in welcher der Kaiser nicht als solcher (nicht mit allen seinen Landen), sondern lieber nur durch seine Erblande Oesterreich und Böhmen vertreten sein soll. Er will an der Spitze ein Directorium, und dessen Mitglieder sollen wechseln. Es soll jedem Reichsstande freistehen, in den Bund einzutreten. Jeder soll Sitz und Stimme in demselben haben. Alle fremden Mächte sollen davon ausgeschlossen sein.

Leibnitz erörtert in der Denkschrift zuerst die Mängel der Reichsverfassung und die Hindernisse, welche ihrer Sicherstellung entgegen sind. Diese betrifft die Execution der von den Reichstagen gefaßten Beschlüsse nach innen (den innern Reichs- und Landfrieden) und die Selbsterhaltung des Reichs nach außen. Die Hauptpunkte dieser „beständigen Allianz" oder „Partikular-Union" sollen sein: religiöse und politische Unparteilichkeit; Garantie des westphälischen Friedens; Ergänzung und Verbesserung der Reichsverfassung. Dann handelt Leibnitz von der Leitung der Union, von den Rechten und Pflichten des Directoriums, von dem Verhältniß des Kaisers zu beiden und von der rechtmäßig gleichen Vertheilung der Lasten auf die Bundesgenossen.

In dem zweiten Theile dieser Denkschrift kommt Leibnitz (er schrieb dieselbe in Mainz) schon auf Egypten und den Orient zu spre-

[1]) Triduo composui Sualbaci et caet. praesente B. d. i. Boineburgio.

chen. Er wollte die Pläne Ludwigs XIV. von Deutschland erst durch Holland, und dann von Holland durch Egypten ableiten. Er verfaßte später eine eigne Denkschrift an Ludwig XIV., welche nie gedruckt worden, aber im Manuscript auf der Bibliothek in Hannover noch vorhanden ist. Er schrieb über dieselbe Angelegenheit auch noch eine kleinere Abhandlung[1]), welche er veröffentlicht hat. Als Ludwig XIV. Holland wirklich angreifen wollte, faßte er den Inhalt seiner Schriften auf einen halben Bogen und dann in zwei Noten kurz zusammen, welche Herr von Boineburg auch an den König absandte. Darauf hatte er mit Ludwig XIV. selbst eine Zusammenkunft in St. Germain. Dieselbe blieb ohne Erfolg, seine Vorschläge wurden nicht berücksichtigt.

Der Herzog von Hannover strebte damals nach einer höhern Macht und Würde seines Hauses und hatte sich nach dem Friedens-Congreß in Nimwegen mit den andern welfischen Fürsten deshalb verbunden. Sie wünschten gemeinschaftlich ihren Häusern ein größeres Ansehen zu geben. Darum beanspruchten sie, gleich den Kurfürsten hohe Gesandten oder Gesandten vom ersten Range abzusenden, aber konnten damit nicht durchdringen. Der Herzog ertheilte darauf Leibnitz den Befehl, eine Schrift abzufassen und darin die Souveränetäts- und Gesandtschaftsrechte der deutschen Fürsten darzulegen. Man sieht schon aus dem Titel dieser Staatsschrift[2]), daß Leibnitz, indem er es unternahm, die Rechte der deutschen Fürsten zu vertheidigen, dem kaiserlichen Ansehn darum nichts vergeben wollte. Er sucht die Souveränetät der Fürsten mit der Oberhoheit des Kaisers in Uebereinstimmung zu bringen. Das ist zwar künstlich ausgedacht, aber die Ausführung diente dazu, aus der kaiserlichen Oberhoheit die Ansprüche der deutschen Fürsten auf Gleichheit mit den souveränen Fürsten Italiens abzuleiten.

Leibnitz geht von der Frage aus, ob den deutschen Fürsten die Macht zustehe, Gesandten mit dem Repräsentationsrecht an fremde Höfe zu schicken. Er meint, daran habe noch Niemand gezweifelt, aber man habe in der Suprematie, oder, wie die Franzosen sagen, in der Souveränetät verschiedene Formen fingirt; man habe die

---

[1]) De expeditione Aegyptiaca, epistola ad regem Franciae scripta.

[2]) Caesarini Furstnerii tractatus de jure suprematus ac legationum principum Germaniae. Opera omnia stud. Dutens. Tom. IV. p. 329—496.

Wähler von den übrigen Fürsten unterscheiden wollen. Die Franzosen bezweifelten gleichfalls das Recht der deutschen Fürsten, hohe Gesandten schicken zu dürfen, weil sie nicht als frei angesehen werden könnten, sondern Unterthanen des Reichs wären. Bodinus hat in diesem Sinne viele Argumente gegen die Rechte der deutschen Fürsten beigebracht, welche Leibnitz nach einander abwägt. Dieser wendet dagegen ein, der Reichsverband bestehe in der Einheit oder Union mehrerer Provinzen, welche die Suprematie nicht hindere, und unterscheidet deshalb zwischen Conföderation und Union. Die Conföderation komme durch bloße Worte schon zu Stande, es sei nicht nöthig, denselben weitere Kräfte hinzufügen zu müssen; aber zur Union gehöre eine gewisse Administration mit einer gewissen Autorität über die Glieder, die die Suprematie und Freiheit der Provinzen nicht aufhebe. Er bemerkt, die Kurfürsten wären dem Reiche untergeben, und es wären einst mächtige Fürsten demselben unterworfen gewesen, die darum ihre Suprematie nicht verloren hätten. Uebernommene Verbindlichkeiten gegen das Reich hätten den deutschen Fürsten ihre Suprematie nicht schmälern können. Der Kaiser habe nicht blos eine höhere Würde als die übrigen deutschen Fürsten gehabt, sondern habe auch eine gewisse Jurisdiction gegen sie bewahrt. Die europäischen Fürsten hätten früher Verbindlichkeiten gegen den Papst gehabt, nun hätten sie dieselben gegen den Kaiser, was ihrer Souveränetät nicht weiter schade; darum schade das derselben gleichfalls nicht, wenn sie Verbindlichkeiten gegen das deutsche Reich hätten. Leibnitz zeigt zuletzt noch in Beispielen, daß die deutschen Fürsten das Recht, Gesandten mit dem Recht der Repräsentation zu schicken, längst besessen haben, wie der Herzog von Lothringen (Leopold habe dessen Recht anerkannt), der Herzog von Würtemberg, der Landgraf von Hessen und Andere mehr.

Leibnitz unterscheidet zwischen Gesandten der ersten und zweiten Ordnung. Jenen steht das Recht zu, ihren Herrn zu repräsentiren, diese hätten nicht das Recht, aber die Würde. Der Name Bevollmächtigter sei kein Zeichen der größeren Würde, sondern der größeren Macht. Agenten, welche das Recht der Repräsentation nicht haben und auch die Würde nicht haben, weil sie ohne Beglaubigungsschreiben seien, sollen, wenn sie wirklich die Angelegenheiten ihrer Fürsten zu führen vermögen, doch nicht unter die öffentlichen Minister gezählt werden können. Leibnitz betrachtet dann das

Recht der Repräsentation als solches, worin es besteht, und in welchen Grenzen es gehalten werden muß. Es soll nicht so weit reichen dürfen, daß es den Fürsten schadet, in deren Territorien die Gesandten sich befinden. Territorium bedeutet die Gesammtheit der Rechte der Herrschaft in einem Striche Landes, welches eine gemeinsame Administration hat. Die Oberherrschaft des Territoriums ist das höchste Recht, die Unterthanen zwingen zu können. Die Suprematie ist eine Oberherrschaft, welche über mehrere Provinzen ausgebreitet sein kann. Eine Folge derselben ist das Recht, Armeen zu recrutiren, Steuern zu erheben und Jurisdiction auszuüben.

Leibnitz nahm an der Erhebung des Kurfürstenthums Brandenburg zu einem Königreiche Preußen am 18. Januar 1701 den lebhaftesten Antheil. Gegen dieselbe wurde von den verschiedensten Seiten, besonders vom Papst Clemens XI. und in dieser Beziehung auch gegen den Kaiser in den heftigsten Ausdrücken operirt. Es fehlte aber auch nicht an solchen, die die neue Krone zu vertheidigen unternahmen. Zu diesen gehörte Leibnitz. Eine Zeitschrift, welche unter seinem Einflusse in Hannover herauskam, brachte einen eignen „Auszug" verschiedener, die preußische Krone angehender Schriften. Er begleitete diesen Auszug mit einem Vorworte, und sagt: „Die Aufrichtung des neuen preußischen Königreichs ist eine der größten Begebenheiten dieser Zeit, so nicht, wie andere, auf wenige Jahre ihre Wirkung erstrecket, sondern etwas nicht weniger Beständiges, als Vortreffliches herfürgebracht. Sie ist eine Zierde des neuen Säculi, so sich mit dieser Erhöhung des Hauses Brandenburg angefangen und ihm mit einem so herrlichen Eingange sich gleichsam zu dauerhaftem Glück (Gott gebe beständigst) verbindet". Hinter jenem Auszug ist ein „Anhang" von Leibnitz unter dem Titel „den Anhang betreffend dasjenige, was nach heutigem Völkerrecht zu einem König erfordert wird", den auch Kortholt in seine Briefsammlung[1]) aufgenommen hat. Nachdem Leibnitz erörtert hat, daß der Kaiser die erste Person in der Christenheit sei, und seine Autorität den Grund zur allgemeinen Anerkennung des neuen Königreichs, oder „den allgemeinen Beifall" lege, sagt er: „Als der

[1]) Gedanken von dem, was nach heutigem Völkerrecht zu einem Könige erfordert wird. Siehe Leibnitii epistolae ad diversos ed. Kortholtus. Lips. CIƆIƆCCXXXVIII. Tom. IV. p. 226—39.

König von Preußen seine neue Krone aufzurichten beschloß, hat Se. Majestät Alles auf's Weislichste überlegt und auf's Beste dazu eingerichtet, und sich damit nicht vergnüget, daß sie alle Requisita der Krone gehabt, sondern auch wohl erwogen, daß anderer hoher Häupter und Potentaten Beifall nöthig sei. Und ist die Sache so wohl und glücklich geführt worden, daß man fast nicht siehet, wie ein besserer Succeß gewünscht werden könne. Zwar wurde von Manchen besorget, es dürften einige Widriggesinnte den actum sumendae possessionis oder investiturae regalis zu turbiren suchen. Allein es hat sich dessen Niemand unterstanden und der König hat possessionem regiae majestatis sive dignitatis ohne einige Hindernisse ergriffen, und bereits von den meisten vornehmsten christlichen Potentaten die Glückwünschung und völlige Agnition erhalten, also, daß nicht leicht eine große Sache so wohl geführet und so schleunig bewerkstelligt worden. Dessen Ursache nächst Gott und der von Gott geliehenen Weisheit des Königs, hauptsächlich der königlichen Präpotenz zuzuschreiben, da Jedermann so unparteiisch gestehen muß, daß Se. Majestät noch vor dem Namen die Macht und den Glanz eines Königs gehabt. Die Protestirenden müssen erkennen, daß es kein Geringes, den vierten König erlangt zu haben, der ihren Angelegenheiten nun mit mehr Nachdruck beitreten kann. Die Römisch-Katholischen selbst, welche die Wohlfahrt von Europa suchen, werden auch gern sehen, daß bei dieser Gelegenheit der neue König durch ein neues Band mit kaiserlicher Majestät verknüpft worden, also, daß der europäische Beifall bereits vorhanden. Und hat man derowegen nicht die geringste Ursach, wenn von dieser neuen Krone die Frage ist, sich auf die Exempel der alten und neuen kleinen Könige zu berufen, welche nach dem heutigen jure gentium dafür nicht passiren würden."

Leibnitz erörterte schon in der Abhandlung über die polnische Königswahl die Ansicht, daß zu einem Könige wesentlich Macht gehöre. Er hebt dies auch hier wieder hervor und geht davon aus, daß der Name die Sache sei. Der Name sei besonders bei solchen Worten von Wirkung, welche Ehre und Hoheit bedeuten. Er sagt: „wenn auch die Natur den Grund der Sache darreicht, so ertheilt doch die Beilegung des Namens derselben ein gewisses Complement. So z. B. ist der Grund des Doctorats die Gelehrsamkeit, der Ritterschaft Tapferkeit, aber man kann keinen zum Doctor oder Ritter

machen, wenn man nicht im Namen der Obrigkeit dazu berechtigt ist. Die obrigkeitliche Macht giebt die Würde. Ein ähnliches Bewandniß hat es mit der Königswürde. Auch hier giebt der Name oder der Titel das Complement, denn es ist keiner König, welcher nicht König heißt, wenn man auch wegen Macht und anderer Umstände von Jemanden, wie ehedem von dem Könige von Preußen sagen kann, daß er Alles habe, was zu einem Könige gehört. Ist also der Name selbst mit zur Sache worden; man kann daher sagen: ein König ist, der also heißet, dem die dem Namen der Gewohnheit nach anhangenden Ehrenrechte zukommen. Der Grund, welchen hierzu die Natur legt, ist die Macht. Es soll ein König billig ein großer mächtiger Fürst sein, wie ein Doctor gelehrt und ein Ritter tapfer sein muß. Ein ansehnlicher Fürst, der weniger Freiheit und mehr Macht hat, hat darum mehr Aussicht König zu werden, als einer, der mehr Freiheit und weniger Macht hat. Das zeigt sich an Königen, die ihre Königreiche von Andern zu Lehn haben. Kleine Diamanten sind auch Diamanten, aber werden sie zu klein, so wird Diamantenpulver daraus. Zum Könige ist weder große Macht noch völlige Freiheit von aller Verbindlichkeit erforderlich, aber was nöthig wird, ist der Name und Titel und die daran hangende Ehre, wie man an Königen sieht, die die Krone niedergelegt haben. Aber etwas Anderes ist es, ob ein Herr sich zum Könige machen kann. Dazu gehört erstens, daß er frei, und zweitens, daß er mächtig sei. Jenes macht, daß die Sache nach innen, zu Hause rechtmäßig sei, dieses, daß man sie außerhalb nicht ungereimt finde. Die Unabhängigkeit und Freiheit muß also mit gehöriger Macht vereinigt sein. Ist ein Herr frei, so kann keiner ihm wehren, sich Kaiser oder König tituliren zu lassen, aber ist er nicht mächtig genug, sich bei Auswärtigen Anerkennung zu verschaffen, so wird er nichts als Spott davon haben. Die Königswürde ist keine blos häusliche, sondern eine völkerrechtliche Angelegenheit, weshalb es nöthig ist, sich Anderer versichern zu müssen."

Das sind inhaltsvolle Gedanken. Die Behauptung, der Name ist die Sache, erscheint dem gewöhnlichen Bewußtsein parador, wenn sie als ein Satz an die Spitze gestellt wird. Aber faßt man sie als Resultat der Entwickelung des Empfindens und Vorstellens zum Denken, so ist sie mehr als richtig, sie ist wahr. Nicht minder richtig und bedeutungsvoll ist die Ansicht, daß der Staat zu andern

Staaten in Beziehung, in Verhältniß stehe, und wirklich nur so ein Staat sei. Ein neu sich bildender Staat bedarf der Anerkennung der übrigen.

Leibnitz hat später zwei preußische Staatsschriften verfaßt. Die eine betrifft die oranische Erbschaft vom Jahre 1702, die andere die Besitznahme Neufchatels im Jahre 1707. Er widerlegt in der letztern die anscheinenden Rechte der Mitbewerber, des Marquis von Malignon als Hauptes des Hauses von Longueville, und des Prinzen Conti, der von Frankreich unterstützt wurde. Die Stände erklärten sich entschieden für Preußen. Dafür hielt Preußen ihre Privilegien aufrecht.

Das öffentliche Recht führt von selbst, wegen des innigen Zusammenhangs beider, auf das Völkerrecht. Leibnitz hat dies soeben von der Königswürde ausgesprochen, und hat über das Völkerrecht eine ausgezeichnete Abhandlung[1]) geschrieben. Er sagt: Derjenige stellt die Person des Völkerrechts vor, welcher die öffentliche Freiheit repräsentirt, in keines Andern Hand und Gewalt ist, sondern für sich selbst das Recht der Waffen und der Bündnisse hat. Ist seine Autorität groß, so heißt er Potentat, Souverän. Er bemerkt über das genannte Werk, er habe einen Codex alter Gesetze nicht blos des deutschen Volks, sondern mehrerer europäischer Völker schreiben wollen; derselbe sollte nicht dem Justinianeischen, sondern dem canonischen der alten Kirche ähnlich sein. Die Geschichte sei unsicher, wenn sie nicht durch öffentliche Dokumente unterstützt werde; sicher werde sie erst durch aufgestellte Tafeln, welche in der Geschichte selbst, im Völkerrecht, in Chronologie, Heraldik, Geographie, Genealogie und Glossarien vom größten Nutzen wären. In Erläuterung der politischen Kunst soll man Friedensschlüsse, Conventionen und Bündnisse nicht außer Acht lassen. Dann spricht er vom Naturrecht, Civilrecht, vom göttlich offenbarten Recht, vom canonischen und römischen Recht, vom letztern wegen der Verbindung der Völker mit dem alten Rom, das man darum dem Völker-

[1]) Leibnitii de suo codice juris gentium diplomatico mortium. — Der Codex zerfällt in zwei Dissertationen: Dissertatio I: De actorum publicorum usu, atque de principiis juris naturae et gentium primae codicis gentium diplomatici parti praefixa. — Dissertatio II: de eadem materia, secundae codicis diplomatici parti praefixa. — Opera omnia, stud. Dutens. Pars IV. p. 285 328.

recht gleich geachtet habe. Er sagt: Das Naturrecht ist zwischen Völkern die Basis des socialen Rechts[1]). Er berührt auch Manches über die kaiserliche Gewalt in kirchlicher Beziehung, über die Autorität des Papstes, über die Erlasse desselben, in wiefern diese einen völkerrechtlichen Charakter angenommen haben, über die Einführung alter Rechte des Reichs in die Provinzen durch deren Diplomaten, über den Ursprung der Kurfürsten, über die Controversen zwischen den Häusern Franken und Burgund, über die Ansprüche der Engländer auf die Krone Frankreichs und einiger Provinzen dieses Reichs, über die deutschen Concilien, über die Kirchengeschichte und deren Nutzen für das Völkerrecht, über Eintracht und Zwietracht des Priesterthums mit dem Reiche und über das Vicariat desselben.

„Es ist die Art Leibnitzens, öfters unter wenig Worten ingeniöse Systeme und tiefe Meditationen zu verbergen, welche weiter exponirt dem Fortschritt der Wissenschaften von großem Nutzen hätten sein können." So erörtert er auch in der Vorrede zum diplomatischen Codex ein ganzes System des Natur- und Völkerrechts, welches er schon in der neuen Methode proponirt hatte. Zwischen der Methode und den Dissertationen jener Vorrede liegen noch andere das Naturrecht betreffende Bemerkungen, welche vor den naturrechtlichen Erörterungen in den genannten Dissertationen zu betrachten sind. Wir müssen aber, ehe wir das zu thun unternehmen, auf unsere bisherige Darstellung der Rechtserkenntniß kurz zurückblicken, weil jene Bemerkungen nur im Zusammenhange mit derselben richtig verstanden und gewürdigt werden können.

Aus der geschichtlichen Darstellung des Socialitätsprincips hat sich ergeben, daß das Naturrecht auch ohne göttliche Offenbarung erkannt worden ist. Darum konnte das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes nicht mehr unmittelbar gelten. Es fiel damit nicht blos die Beziehung der menschlichen Natur nach ihrer Integrität und Corruption unmittelbar auf Gott hinweg, sondern das Glaubensprincip konnte sich nun auch dem Gedanken nicht länger verschließen, es mußte demselben Einfluß auf sich gestatten. Das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit wurde

---

[1]) **Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Pars IV. p. 306: Basis juris socialis inter gentes ipsum naturae jus est.**

dadurch wesentlich modificirt, es wurde zu dem neuen Glaubensprincip der Integrität, welches daher nicht mehr gleich dem erstern unmittelbar angenommen und behauptet werden konnte, sondern durch die Elemente des Socialitätsprincips selbst, durch den Gedanken gerechtfertigt werden mußte. Die Rechtserkenntniß konnte nicht mehr vom Glauben unmittelbar abhängig gemacht werden, nachdem der Gedanke in den Glauben eingedrungen war. Denn Gott wurde nicht mehr als Schöpfer der Welt im Sinne des Glaubens vorgestellt, sondern als erste Ursache derselben gedacht. Gott wurde als die denkende und wollende Ursache in das Integritätsprincip selbst aufgenommen. Die Unmittelbarkeit des Glaubens hörte für die Rechtserkenntniß auf, der Glaube blieb dem Gedanken nicht mehr unüberwindlich, sondern dieser ging in den Glauben selbst ein. Die Offenbarung Gottes im Glauben wurde Offenbarung Gottes an den Menschen, welcher die Fähigkeit hatte, das Gesetz denken und wissen zu können. Das Naturrecht wurde als Denken und Erkennen des Gesetzes nicht mehr auf die Offenbarung, auf den Glauben, sondern auf das offenbarte Gesetz im Stande der Integrität bezogen. Das Denken des Gesetzes geht auf Gott als Ursache desselben; die an sich ungeschichtliche Offenbarung wurde geschichtlich.

Das neue Glaubensprincip der Integrität hatte mit dem Princip der Socialität den Gedanken gemein, aber unterschied sich von demselben dadurch, daß Gott als Grund des Gesetzes noch im Zeugniß des Glaubens gedacht wurde. Da das Integritätsprincip im Unterschiede von dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit durch das Element des Socialitätsprincips, den Gedanken, gerechtfertigt werden mußte, war im Grunde nicht der Glaube, sondern der Gedanke das beweisende Element. Wurde das Naturrecht auch auf die von Gott geschaffene ursprüngliche Natur des Menschen bezogen, so wurde es aus der menschlichen Natur doch abgeleitet; es wurde nicht mehr auf Gott, als auf das unerschaffene Wesen, zurückgeführt, welches nicht gedacht, sondern blos geglaubt werden konnte. Wurde auch das Recht nicht aus der natürlichen Vernunft des Menschen, sondern aus der sogenannten rechten Vernunft, nicht aus der natürlichen Neigung des Socialitätsprincips, sondern aus der ursprünglichen Natur des Menschen aufgezeigt, so war es aber immer die denkende Gewißheit des Menschen, in deren Zeugniß die Rechtserkenntniß sich bewährte. Kam auch die Offenbarung an

den Menschen vom Glauben her, so war sie selbst doch Gegenstand des Denkens und Wissens, nicht des unmittelbaren Glaubens, sondern des Glaubens durch den Gedanken, d. h. des vom Glauben erfüllten Gedankens, welcher inhaltsvoll kein leerer Gedanke, sondern substanzieller Gedanke, unmittelbare Wahrheit und Gewißheit war. Das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes wurde durch das Integritätsprincip selbst zum Gedankenprincip, welches dieselben essentiellen Bestimmungen, aber im Gedanken enthält: der Standpunkt Leibnitzens, den dieser unmittelbar ausspricht.

Das Princip der Socialität zeigte sich in seiner bisherigen Entwickelung und in seinem Kampfe mit dem Integritätsprincip nicht weniger unzulänglich, als das Integritätsprincip selbst. Pufendorf, Mevius, Alberti vermochten nicht die menschliche Natur als Princip der Rechtserkenntniß durch dieselbe zu rechtfertigen, sie nahmen deshalb zu Gott, als dem Urheber der Welt, ihre Zuflucht, ohne Gott als Princip wirklich zu fassen und das Recht durch den Gedanken aus der göttlichen Natur abzuleiten. Leibnitz hebt diesen Widerspruch auf, aber unmittelbar, denn er geht auf denselben nicht ein, sondern spricht den Gedanken dogmatisch aus. Quelle der Rechtserkenntniß ist nicht die menschliche, sondern göttliche Natur, ist Gott als Ursache der Welt. Es kann daher scheinen, daß nicht das menschliche, sondern göttliche Wesen Quelle der Rechtserkenntniß sei, daß das Leibnitzische Gedankenprincip der Socialität die essentielle Gerechtigkeit mit dem alten Glaubensprincip gemein habe. Es ist aber nicht dasselbe. Das läßt schon die Socialität nicht zu. Es ist im Gedanken, was jenes im Glauben ist, und ist in dieser Beziehung nicht blos dem alten Glaubensprincip, sondern auch dem neuen Integritätsprincip entgegengesetzt; aber der Gegensatz wird nicht aufgezeigt, sondern wird nur unmittelbar ausgesprochen.

Leibnitz schrieb über das Naturrecht an Magliabech: Viele haben das Naturrecht behandelt, aber Wenige haben dabei zugleich das innerste Wesen der Philosophie und des römischen Rechts in Betracht gezogen[1]): Die wahre Jurisprudenz ist von der Religion

[1]) Leibnitii opera omnia stud. Dutens. Tom. V. p. 118: Nam multi quidem tractavere jus naturae, sed pauci eorum simul ab interiore philosophia, ut a juris Romani cognitione fuere admodum instructi.

und Philosophie unzertrennlich[1]). Er will den „großen Ocean des Rechts" auf wenige Quellen der rechten Vernunft zurückführen, damit offenbar werde, wie man durch das aufgenommene Recht von den einfachen Sätzen der Natur abgewichen sei, warum man denselben habe etwas hinzufügen müssen[2]). — Leibnitz hat das Naturrecht während seines ganzen Lebens nicht außer Acht gelassen, er hat zu wiederholten Malen versichert, daß er dasselbe neu bearbeiten wolle. Das erhellt auch aus einem Schreiben von Boineburgs an Conring bei Gelegenheit der Uebersendung eines Exemplars der neuen Methode an denselben. Er sagt darin ausdrücklich, daß Leibnitz auf seinen Rath eine genauere Darstellung der Elemente der Jurisprudenz versuchen wolle[3]). Leibnitz verstand unter jenen Elementen das Naturrecht. Man sieht das aus seinem Schreiben an Johann Friedrich, Herzog von Hannover, wenn er sagt: „In Philosophia Morali und Jurisprudentia habe ich vor, erstlich Elementa juris naturalis, so ein kleines Werk seyn, aber viel in sich begreifen wird, mit solcher Klarheit und Kürze, daß auch die wichtigsten Fragen juris gentium und publici von jedem vernünftigen Menschen, wenn er nur der darin vorgeschriebenen Methodo folgen will, erörtert werden können"[4]). Man sieht solches ferner aus der Vorrede zum diplomatischen Codex in der zweiten Dissertation, wo er bemerkt, daß er diese Zugabe nicht als eine Fortsetzung oder als ein Supplement zum ersten Theile (des Codex), sondern als ein Pfand seines constanten Willens habe geben wollen, die Wissenschaften des Natur- und Völkerrechts auszuwählen, wie sie aus dem Innersten der Philosophie, aus der von ihm in der ersten Dissertation angeführten Quelle und aus den Thaten der Völker abgeleitet werden müssen[5]). Leibnitz hat Naturrechtliches unter dem Titel „Ele-

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. VI. p. 4: Ita enim semper judicavi, jurisprudentiam veram a religione et philosophia inseparabilem esse.

[2]) Ibid. Tom. V. p. 118: Multi anni sunt, quod promisi illustrare jurisprudentiam, et amplissimum juris oceanum ad paucos revocare fontes impidos rectae rationis; ut appareat, tum quid pronuntiandum esset, si nullas leges haberemus, tum quibus modis recepto jure a simplicibus naturae placitis sit recessum, aut cur oportuerit aliquid illis addi.

[3]) Jam meo suasu apparat elementa jurisprudentiae solito accuratiora.

[4]) Leibnitz's deutsche Schriften, von Guhrauer. Erster Band S. 281.

[5]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. Pag. 328: Ipsi no-

mente" aber nicht herausgegeben[1]). Das einzig bisher Gedruckte in dieser Beziehung ist ein Bruchstück über das Naturrecht in deutscher Sprache aus seiner mittlern Periode, welches sich bei Guhrauer findet[2]). Wir theilen dasselbe hier mit, um es dann mit den in der neuen Methode aufgestellten Principien zu parallelisiren.

„Vom Naturrecht. 1) Die Gerechtigkeit ist eine gemeinschaftliche Tugend, oder eine Tugend, so die Gemeinschaft erhält. Die Gemeinschaft ist eine Vereinigung verschiedner Menschen, zu einem gemeinsamen Absehen. Eine natürliche Gemeinschaft ist, so die Natur haben will. Die Zeichen, daraus man schließen kann, daß die Natur etwas will, sind, wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Wirkung solche zu erfüllen; denn die Natur thut nichts vergebens. Vors andere, wenn die Sache eine Nothwendigkeit oder beständigen Nutzen hat: denn die Natur fügt überall das Beste. Die vollkommenste Gemeinschaft ist, deren Absehen ist die allgemeine und höchste Glückseligkeit. Das natürliche Recht ist, so die natürlichen Gemeinschaften erhält oder befördert. Die erste natürliche Gemeinschaft ist zwischen Mann und Weib, denn die ist nöthig, das menschliche Geschlecht zu erhalten. Die andere zwischen Eltern und Kindern; die entstehet nächst aus der vorhergehenden; denn wenn die Kinder einmal gezeugt, oder doch freiwillig angenommen, müssen sie erzogen werden, das ist regieret und ernähret. Dagegen sie den Eltern Gehorsam und Hülfe schuldig, wenn sie einmal erzogen. Denn in Hoffnung solcher Dankbarkeit

---

bis, si voti nos damnabit deus, seponimus juris naturae gentiumque scientiam, tum ex intima philosophia, fontibusque jam in superiore praefatione digito monstratis, derivandam; tum vero ex his ipsis gentium actis, populorumque legibus atque usu moribus recepto, et exemplis denique ab historia suppeditatis firmandam ornandam caet.

[1]) Meine Vermuthung, daß Leibnitz gemäß den vielen Versprechungen in seinen Briefen, Bearbeitungen der Art wirklich unternommen habe, wurde nicht getäuscht, denn ich fand in Hannover auf der königlichen Bibliothek daselbst (Archiv) folgende von ihm das Naturrecht betreffende Manuscripte: Elementa juris naturalis (eilf Bogen); Disquisitiones ad elementa juris naturalis; Initium institutionum juris perpetui (ein Bogen); meditation sur la notion commune de la justice (drei Bogen); eine Menge Versuche, die Begriffe jus, justitia, jurisprudentia zu definiren (acht bis zehn Concepte). Ich kann hier den Wunsch nicht unterdrücken, daß dieselben bald möchten herausgegeben werden.

[2]) Leibnitz's deutsche Schriften. Erster Band, Seite 414–20.

wird solche Gemeinschaft erhalten und befördert, welche aber die Natur fürnemlich um der Kinder willen haben will. Denn solche dermaleinst zur Vollkommenheit gelangen. Denn vornemlich sind die Eltern um der Kinder willen, das Gegenwärtige, nicht lange mehr Bestehende, um des Zukünftigen. Die dritte natürliche Gemeinschaft ist zwischen Herr und Knecht, welche der Natur gemäß, wenn eine Person Mangel an Verstand hat, nicht aber Mangel an Kräften, sich zu ernähren. Denn eine solche Person ist ein Knecht von Natur, welcher arbeiten muß, wie es ihm ein Anderer vorschreibt, und hat davon den Unterhalt; der Ueberfluß ist des Herrn. Denn alles, was der Knecht ist, ist er seines Herrn wegen, dieweil alle andern Kräfte nur des Verstandes wegen sein. Nun ist der Verstand im Herrn, alle andern Kräfte aber nur im Knecht. Weil ein solcher Knecht des Herrn wegen ist, so ist ihm der Herr nichts als Unterhalt schuldig, umb sein selbst willen, damit er ihm nicht verderbe; dies ist zu verstehen, wenn keine Hoffnung wäre, daß der Knecht zu Verstand kommen könnte, denn sonst wäre der Herr schuldig, seines Knechtes Freiheit durch Erziehung zu befördern, so viel dem Knecht zu seiner Glückseligkeit nöthig. Allein die Wahrheit zu bekennen, so zweifle ich, ob ein Exempel einer solchen Knechtschaft, darin der Knecht gänzlich sei umb des Herrn willen, zu finden; zumal da die Seelen unsterblich, und dermaleinst zu Verstande kommen und der Glückseligkeit jenes Lebens theilhaftig werden können. Hat also meines Bedünkens diese Gesellschaft nur statt zwischen Mann und Vieh. Denn wenn ein Mensch gleich ganz thumb geboren und aller Lehre unfähig, so stünde doch nicht bei uns, ihn unsers Nutzens willen zu martern, zu tödten, oder den Barbaren zu verkaufen. Wären aber die Seelen sterblich, so könnte diese Knechtschaft oft bei ganzen Völkern statt haben, so fast so thumb wie das Vieh, und zu Nutzen ihrer Herrn bei solcher Thumigkeit erhalten werden könnten. Maßen gewiß, daß leicht die Kinder also zu erziehen, daß sie dem Vieh nichts bevorgeben. Weil man nun die gemeinen Regeln der Gerechtigkeit lehrt, welche auch Gottlose annehmen müssen, so kann man auch wohl von natürlichen Knechten der Menschen handeln, auf den Fall, daß solche zu finden wären. Ob auch gleich solche Knechtschaft der Schärfe nach unter Menschen nicht zu dulden, so ist doch etwas, so ihr ähnlich und nahe kommt, zu Zeiten der Natur gemäß. In Summa, die natürliche Knecht-

schaft hat gegen unverständige Menschen statt, sofern sie nicht durch die Regeln der Gottesfurcht beschränkt wird. Die vierte natürliche Gemeinschaft ist die Haushaltung, so aus obgemeldeten Gesellschaften, etlichen oder allen, zusammengesetzet. Ihr Absehen ist die tägliche Nothdurft. Die fünfte natürliche Gemeinschaft ist die bürgerliche Gemeinschaft (ist sie klein, so wird's eine Stadt genannt; eine Landschaft ist eine Gemeinschaft verschiedener Landschaften — alles um zur Glückseligkeit eher zu gelangen und dabei sicher zu bleiben), deren Glieder bisweilen zusammenwohnen in einer Stadt, bisweilen im Land ausgebreitet. Ihr Absehen ist zeitliche Wohlfahrt. Die sechste natürliche Gemeinschaft ist die Kirche Gottes, welche auch wohl ohne Offenbarung unter den Menschen bestehen, und durch Fromme und Heilige hätte erhalten und fortgepflanzt werden können. Ihr Absehen ist eine ewige Glückseligkeit. Und ist kein Wunder, daß ich sie eine natürliche Gesellschaft nenne, maßen ja auch eine natürliche Religion und Begierde der Unsterblichkeit uns eingepflanzt. Diese Gemeinschaft der Heiligen ist katholisch oder allgemein und verbindet die ganze menschliche Gesellschaft zusammen. Kommt eine Offenbarung dazu, wird das vorige Band nicht zerrissen, sondern verstärket."

„2. Divisio societatum. Abtheilung der Gesellschaften und Gemeinschaften. Alle Gesellschaft ist gleich oder ungleich. Gleich, wenn Einer so viel als der Andere dabei Macht hat, ungleich, wenn Einer den Andern regieret. Alle Gesellschaft ist entweder unbeschränkt oder beschränkt. Eine unbeschränkte Gesellschaft geht auf's ganze Leben und gemeine Beste. Eine beschränkte Gesellschaft geht auf gewisse Absehen, zum Exempel: Handel und Wandel, Schifffahrt, Kriegsdienst, Reisen. Eine unbeschränkte gleiche Gesellschaft ist zwischen wahren Freunden. Und solche ist sonderlich zwischen Mann und Weib, zwischen Eltern und erwachsenen Kindern, zwischen Herren und Freigelassenen, insgemein aber zwischen allen verständigen Menschen, so mit einander genugsame Kundschaft haben. Eine unbeschränkte ungleiche Gesellschaft ist zwischen den Regierenden und Untergebenen. Solche Regierung nun geschieht entweder umb der Verbesserung oder umb der Erhaltung wegen. Ist sie umb der Verbesserung willen, so hat sie eigentlich Statt zwischen Eltern und Kindern, auch zwischen uns und denen, so wir an Kindes Statt aufnehmen, oder doch dazu erziehen, daß sie alle ihre

Wohlfahrt von uns haben und allein unter unser Regierung sein. Denn zwischen Lehrmeister und Schüler hat sie nicht Statt, weil diese jenen nur auf eine gewisse Maße und Weise untergeben werden; wir aber hier von unbeschränkter Gesellschaft reden, so auf's ganze Leben und Wohlfahrt gehet. Thumme Menschen sind erwachsene Kinder. Ist aber solche Regierung umb der Erhaltung willen, so ist sie zwischen Herren und Knecht und bestehet darin, daß ein Herr dem Knecht seine Wohlfahrt sicher stellet, dieser dagegen sich jenes Regierung davor untergiebt. Alle diese Gesellschaften sind einfach oder zusammengesetzt, auch zwischen wenig oder viel Menschen. Wären demnach alle unbeschränkte oder Lebensgesellschaften auf gewisse Punkte zu bringen, nämlich die Erziehung und Lehre; die Regierung und Gehorsam und rücklich; die Freundschaft oder Mithülfe, adjutorium etc. Kinder, so in etwas erzogen, sind schon, insoweit sie Kräfte haben, einen Gehorsam, insoweit sie zu Verstand kommen, dem Herrn Freundschaft und Beihülfe schuldig, obschon ihre Erziehung nicht vollbracht. Mann und Weib sind durch die Natur zu Freundschaft und Lebenshülfe auf eine brüderliche Weise verbunden. Desgleichen Eltern und Kinder und auch Verwandte und Gemeinen, als welche Kundschaft mit einander haben; denn zur Freundschaft gehört Kundschaft. Einer kann erziehen, der selbst erzogen wird, auch regieren, wenn er gleich regiert wird. Doch muß eine Subordination da sein. Alle unbeschränkte Gesellschaften gehen zwar auf die Wohlfahrt, können aber solche nicht allemal leisten; daher haben mehr Menschen zusammentreten und größere und kräftigere Gemeinschaft machen müssen. Daher Haushaltungen, Geschlechter, Dörfer, Klöster, Orden, Städte, Landschaften und endlich das ganze menschliche Geschlecht, welches unter dem Gebiet Gottes gleichsam eine Gemeine macht. Wenn Alles in der Welt auf's Vollkommenste eingerichtet wäre, so würden erstlich Eltern, Kinder, Verwandte die besten Freunde sein, und ganze Familien eine gewisse Art zu leben erwählet haben, Alles das Ihrige dazu einrichten, und dabei bleiben und sich in ihrer Kunst vollkommen machen, und ihrer Kinder Erziehung darnach einrichten und von einerlei Beruf sich zusammen verheirathen, um schon durch die Erziehung gleichsam von den Eltern vereinigt zu sein. Diese Geschlechter würden Zünfte oder Kasten machen, aus denen würden Städte

entstehen, solche zu einer Landschaft treten und alle Länder endlich unter der Kirche Gottes stehen."

Leibnitz suchte die naturrechtlichen Ansichten der Alten und der Neueren schon in der neuen Methode mit einander zu vereinigen. Er kam dadurch auf die drei Grade des stricten Rechts, der Billigkeit und der Pietät, die beiden ersteren sollten von der letzteren ihre Vollkommenheit und Wirkung empfangen. Er kam ferner dadurch auf Gott, welcher dieselbe bestätigt und ausführt, und erkannte den Nutzen des Menschengeschlechts und die Harmonie der Welt als eins mit dem göttlichen Willen. Der Nutzen des Ganzen soll auch dem Einzelnen zu Gute kommen, und dies soll wieder nur durch Gott geschehen können, weil das stricte Recht und die Billigkeit des physischen Bandes entbehren. Das Wohl des Ganzen und Einzelnen hängt also von Gott ab; das Fundament des Naturrechts ist die Existenz Gottes im Sinne des Beweises derselben, und damit des Gedankens, nicht des Glaubens. Leibnitz kämpft aber in dieser Beziehung nicht gegen die Unmittelbarkeit des Glaubens, sondern gegen die Atheisten.

Im Bruchstück findet sich dieselbe Tendenz der Vereinigung vieler Gemeinschaften, „so die Natur haben will," d. h. die Natur wird dabei zu Grunde gelegt. Aber im Bruchstück kommt die Offenbarung hinzu, von welcher die Methode schweigt. Doch versteht Leibnitz hier unter Offenbarung kein naturrechtliches Princip im Zeugniß des Glaubens. Er betrachtet sogar die Kirche Gottes als eine natürliche Gemeinschaft, welche ohne Offenbarung solle bestehen können. Die Offenbarung verstärkt bei ihm blos die natürliche Religion des Menschen und das Verlangen desselben nach Unsterblichkeit. Der Mensch hat schon unmittelbar von Natur, was die Offenbarung lehrt, es tritt diese zu jener blos hinzu. Zwischen Natur und Offenbarung ist kein wesentlicher Unterschied, beide sind unmittelbar eins.

Die neue Methode und das Bruchstück stimmen darin überein, daß sie die natürliche Gesellschaft oder Gemeinschaft der Menschen, den Nutzen und das Wohl derselben durch die Existenz Gottes zum Princip machen. Leibnitz steht in dieser Beziehung mit Cumberland und Pufendorf auf demselben Standpunkte der Socialität, aber unterscheidet sich von beiden durch zweierlei. Erstens dadurch, daß er nicht die mittelalterliche Lehre und ihre Verjüngung im Integri-

tätsprincip bekämpft, sondern von derselben ganz absieht. Zweitens dadurch, daß er nicht in den Widerstreit fällt der menschlichen Natur als des Princips der Rechtserkenntniß und der Rechtfertigung desselben durch Gott als erste Ursache, sondern denselben dadurch aufhebt, daß er unmittelbar Gott als jene Ursache zum Princip macht. Daraus erklärt sich auch die Polemik Leibnitzens gegen Pufendorf in dem früher angegebenen Schreiben desselben über die Pufendorfschen Bücher von der Pflicht des Menschen und des Bürgers.

Die Leibnitzische Kritik der Pufendorfschen Erörterungen wurde schon bei Gelegenheit der Beurtheilung Pufendorfs durch spätere Naturrechtslehrer aus jenem Schreiben[1]) geschildert. Die Einwendungen und Ausstellungen, welche Leibnitz gegen Pufendorf vorbringt, sind dort im Allgemeinen angeführt worden[2]). Sie betreffen den Zweck, das Object und die wirkende Ursache des Naturrechts. Also bilden diese die Differenz. Leibnitz tadelte an Pufendorf, daß er den Zweck des Naturrechts auf den Umfang dieses Lebens beschränke, daß er blos die äußerlichen Handlungen des Menschen, nicht zugleich dessen innere Vorgänge zum Gegenstand des Naturrechts mache und daß er als Ursache des Rechts nicht die Natur der Sache, sondern die Befehle des Herrschers ansehe, nicht die Ge-

[1]) Pagenstecher, Epilogus cum appendicibus sex. App. 3. Dieser Brief war an Molanus gerichtet und findet sich außerdem bei Dutens: Leibnitii opera omnia. Tom. IV. p. 275—83 unter der Ueberschrift: Monita quaedam ad Samuelis Pufendorfii principia, Gerh. Wolfh. Molano directa, und auch bei Kortholt Leibnitii epistolae ad diversos. Tom. II. p. 145—60. Leibnitz sagt, daß Böhmer seinen Brief an Molanus zuerst veröffentlicht habe: Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Cogitationes miscelaneae. Tom. V. p. 191: Quam (epistolam Leibnitii ad Molanum) primum vulgavit Boehmerus Helmstadiensis, qui ejus occasionem dederat de eo judicium petendo. Conf. Ibid. Tom. IV. Respons. ad Bierling. P. 16. Leibnitz hatte den Brief auf den Wunsch des Abtes Molanus von Loccum geschrieben, welcher ihn gebeten hatte, sich über Pufendorf äußern zu wollen. Die Streitigkeiten über denselben riefen Barbeyracs Observationen zu jenen Briefen Leibnitzens hervor (siehe zu dessen französischer Uebersetzung von Pufendorf's Buch). Nachher schrieb Branchü sich das Schreiben zu (in dessen Anmerkungen zum römischen Recht) und berief sich dabei auf Carmichael. Joh. Clericus, Weber und Andere fanden das Verfahren Leibnitzens gegen Pufendorf ungerecht, außer der Ordnung; Canzius dagegen vertheidigte Leibnitzen.

[2]) Siehe zweiter Band dieses Werks S. 89—93.

bote der Vernunft, welche aus der göttlichen Weisheit fließen[1]). Er sagt: Zweck des Naturrechts ist die Bewahrung des Wohls; Object desselben ist das Interesse Anderer und was in unserer Macht ist; wirkende Ursache ist das Licht der ewigen Vernunft, welches Gott in unsern Gemüthern angezündet hat[2]). Leibnitz redet in dieser Beziehung von bessern Principien, welche an die Stelle der Principien Pufendorfs treten sollen, und kommt dadurch auf die christliche Disciplin zu sprechen, welche das Naturrecht sublimer und vollständiger behandle, als Pufendorf, der Alles nach dem Nutzen im gegenwärtigen Leben abmesse[3]). Er bemerkt in dieser Beziehung: was Pufendorf den Theologen vindicirt, nämlich das, was im Innern des Menschen vorgeht, das ist nicht ausschließlich Sache der Moraltheologie, damit beschäftigt sich auch die christliche Philosophie. Damit die menschliche Gerechtigkeit die volle Gerechtigkeit sei, muß sie aus der göttlichen Gerechtigkeit als ihrer Quelle abgeleitet werden[4]). Der Begriff des Gerechten muß nicht weniger auf Gott, das Maaß aller Dinge, bezogen werden, als der Begriff des Wahren und Guten[5]). Die allgemeinen Regeln der Wissenschaft sind auch in der allgemeinen Jurisprudenz zu entwickeln, denn die natürliche Theologie gebraucht die Gebote derselben gleich-

---

[1]) Leibnitz erkennt sehr wohl den Widerspruch der Pufendorf'schen Lehre in dieser Beziehung. Er sagt bei Pagenstecher. App. 3: nec video quomodo auctor, quamvis acutus, a contradictione facile excusari possit, quum omnem juris obligationem a superioris decreto derivat, et tamen mox ad superiorem constituendum requisivit, non tantum, ut vires cogendi habeat, sed etiam ut justas habeat causas vindicandi sibi in me potestatem. Ergo justitia causae ipso superiore anterior est, contra quam adseverabatur.

[2]) Pagenstecher, Epil. cum app. sex. App. 3: Finem juris naturalis esse bonum servandum; objectum, quidquid aliorum interest et in nostra est potestate; causam denique efficientem in nobis esse rationis naturae lumen divinitus in mentibus accensum.

[3]) Ibid.: Sublimior est pleniorque disciplina juris naturalis posita secundum disciplinam Christianorum, immo verorum philosophorum, quam ut omnia praesentis vitae commodis metiatur.

[4]) Ibid.: Quin potius in scientia juris a divina justitia tanquam fonte humanam, ut plena sit, derivari convenit.

[5]) Ibid.: Notio certe justi non minus, quam veri ac boni etiam ad deum pertinent, immo ad deum magis, tanquam mensuram ceterorum, communesque regulae utique in scientiam cadunt, et in jurisprudentia universali tradi debent, cujus praeceptis etiam theologia naturalis utitur.

falls. Leibnitz begegnet der Meinung Pufendorfs, wonach das Recht aus dem Willensbeschluß des Herrschers entstehen soll, mit der Bemerkung des H. Grotius, es gebe eine natürliche Verbindlichkeit, auch wenn wir annehmen, daß kein Gott sei. Solche Verbindlichkeit soll aus der eigenen Bewahrung des Menschen, aus dessen Sorge für Andere unmöglich entstehen können. Behaupte man das Gegentheil, wie Hobbes, so sei das ein unvollkommenes Naturrecht, wovon eine Räuberbande das Beispiel abgebe, welche Allem feind, doch innerhalb ihrer selbst gewisse Pflichten beobachten müsse. Gott selbst billigt das Gerechte; damit das Naturrecht vollkommen sein kann, muß man wissen, daß Gott selbst das Gerechte billigt[1]), die höchste Gerechtigkeit Gottes Alles regiert, wenn sie gleich der äußern Herrschaft ermangelt. Er sagt, die Natur des Gerechten, die Norm der Handlung hängt nicht von einem freien Beschlusse, sondern von den ewigen, dem göttlichen Verstande gegenständlichen Wahrheiten ab, welche von der göttlichen Existenz selbst constituirt werden[2]). Pufendorf werde mit Recht von den Theologen getadelt, wenn er das Gegentheil vertheidige; er scheine die verkehrten Consequenzen nicht einzusehen. Die Gerechtigkeit ist kein essentielles Attribut Gottes, wenn Gott sie nach seinem Willen bestimmen kann. Die Gerechtigkeit bewahrt gewisse Gesetze der Gleichheit, welche in der unveränderlichen Natur der Dinge, in den göttlichen Ideen gegründet sind, wie die Geometrie und Arithmetik. Man kann die Gerechtigkeit Gottes nicht ohne die Wahrheit denken. Gott kann darum keinen Unschuldigen mit Recht verdammen; nimmt man das an, so unterscheidet man die Gerechtigkeit nicht von der Verantwortlichkeit. Gott kann weder gezwungen noch gestraft werden; Gott braucht Niemandem Rechenschaft zu geben; Gott handelt wegen seiner Gerechtigkeit so gerecht, daß er sich selbst und aller menschlichen Weisheit genügt. Das trägt zur wahren Frömmigkeit nicht wenig bei. Der Mensch soll Gott nicht als einem Tyrannen gehorchen, sondern ihn seiner Güte wegen lieben. Das ge-

[1]) Pagenstecher, Epilog. cum app. sex. App. 3: Deum ipsum laudare, quod justum est.

[2]) Ibid.: Neque ipsa norma actionum aut natura justi a libero ejus (dei) decreto sed ab aeternis veritatibus divino intellectui objectis pendet, quae ipsa divina essentia constituuntur.

bietet die heilige Schrift und die Vernunft; das fordert auch die allgemeine Jurisprudenz, die gesunde Theologie und die Tugend. Der Mensch soll nicht aus Hoffnung und Furcht vor einem Herrn, sondern aus eigener Neigung des Gemüths recht handeln, denn nur so ahmt er die göttliche Gerechtigkeit nach[1]). Wer aus Liebe zu Gott und seinen Nächsten recht handelt, der findet seine Befriedigung und sein Glück in solcher Handlung, der bedarf keines fremden Befehls, von dem gilt der Spruch, daß dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist. Zwang und Gesetz allein machen das Gerechte nicht; Furcht und Hoffnung verpflichten blos solche, die nicht zu jener Vollkommenheit gelangen. Die Sorge für unser eignes Wohl und die Natur der Dinge zwingt uns, einen Herrscher über uns anerkennen zu müssen, aber nicht im Sinne Pufendorf's, daß derselbe uns eine Nothwendigkeit auferlegt; die Vernunft selbst gebietet uns, dem Zuge unserer besseren Natur zu folgen, und dieses Gebot treibt auch die andern. Man darf den Pufendorf nicht in der Einschränkung der Pflicht auf das, was das Recht verlangt, bestärken; stimmt man ihm darin bei, so bedenkt man nicht, daß er den wahren Grund davon nicht erkannt hat. Der wahre Grund ist: jede in der Societät vollbrachte Tugend ist in den Verpflichtungen der allgemeinen Gerechtigkeit unter Gottes Regierung enthalten; nicht blos die äußern Handlungen, sondern auch die innern Gesinnungen werden nach gewissen Rechtsregeln geleitet.

Leibnitz weist in seinem Briefe über die Pufendorfschen Bücher zweimal auf anderes von ihm Gesagte hin: eine Stelle betrifft den niedern Grad des Naturrechts, mit dem auch die Atheisten zufrieden sein sollen; eine andere geht die dem stricten Recht, der Billigkeit oder Gleichheit und dem Guten gemeinschaftlichen Fundamente an. Er handelt von dem Allen auch in der neuen Methode, daher ist diese von ihm gemeint, aber er bestimmt das letzte Fundament in dem genannten Briefe anders, als in der Methode. In dieser ist das Fundament die Existenz Gottes als eines allmächtigen und allweisen Wesens. Leibnitz wollte dasselbe nächstens gegen die Atheisten

---

[1]) Pagenstecher, Epilog. cum app. sex. App. 3. Tantum abest, ut qui non spe aut metu superiore, sed propensione animi recte agit, juste non agat, ut ipse potissimum juste agat, quadam divinae justitiae humana imitatione.

mit mathematischer Gewißheit aufzeigen[1]). In seinem Schreiben über Pufendorf ist Gott als wirkende Ursache das Fundament.

Man könnte aus dem letztern schließen, daß Leibnitz Pufendorf gegenüber auf sogenanntem christlichen Standpunkte im Sinne der alten Glaubensprincipien stehe. Denn er spricht von christlicher Disciplin als einer erschöpfenden Lehre des Naturrechts, von christlicher Philosophie und Moraltheologie, von göttlicher Gerechtigkeit als Quelle der menschlichen, von der letztern als einer Nachahmung der erstern, von natürlicher Theologie im Verhältniß zur allgemeinen Jurisprudenz und von Verpflichtungen der allgemeinen Gerechtigkeit unter der Regierung Gottes — aber man würde sich irren, wenn man daraus folgern wollte, daß er alles das dem Socialitätsprincip entgegengesetzt habe. Er versteht in dieser Beziehung unter christlicher Disciplin weder die mittelalterliche Moraltheologie oder das Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, noch das spätere Glaubensprincip der Integrität, sondern das Princip der Liebe im Sinne des Praschius[2]), aber wieder nicht wie dieser im Sinne des Glaubens als gnadenreicher Restauration, sondern des Gedankens. Er sagt: die Gerechtigkeit hängt von der göttlichen Essenz ab, also versteht er darunter die essentielle Gerechtigkeit im Sinne des Gedankens, nicht des Glaubens. Die essentielle Gerechtigkeit im Sinne des Glaubens kam allein Gott, nicht den Menschen zu. Das Naturrecht fiel nach diesem Princip

---

[1]) Leibnitii opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia. Ed. Erdmann. Pars prior. Dissertatio de arte combinatoria. III. In confessione contra atheistas P. 47: Cum autem demonstraverimus corpora, determinatam figuram et quantitatem, motum vero illum habere non posse, nisi supposito ente incorporali, facile apparet, illud Ens incorporale pro omnibus esse unicum, ob harmoniam omnium inter se, praesertim cum corpora motum habeant, non singula a suo ente incorporali, sed a se invicem. Cur autem Ens illud incorporale hanc potius quam illam magnitudinem, figuram, motum eligat, ratio reddi non potest, nisi sit intelligens, et ob rerum pulchritudinem sapiens, ob earum obedientiam ad nutum, potens. Tale igitur Ens incorporale erit mens totius mundi rectrix, id est Deus.

[2]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. p. 277: Sublimior est pleniorque disciplina juris naturae exposita secundum disciplinam Christianorum (de qua Praschius) immo verorum philosophorum, quam ut omnia praesentis vitae commodis metiatur.

allein in Gott. Leibnitz will dagegen, daß das Naturrecht im Sinne essentieller Gerechtigkeit nicht blos auf Gott, sondern zugleich auf den Menschen bezogen werden soll. Er nennt ersteres leer und überflüssig [1]). Er bringt zwar die Gerechtigkeit, die Norm der Handlung mit der Schrift, aber noch mehr mit der rechten Vernunft und mit der Liebe zu Gott und den Menschen zusammen, welche aus reiner Neigung der göttlichen Gerechtigkeit gemäß handeln. Der Grund des Naturrechts ist nach ihm weder das alte Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes, noch das neue Gedankenprincip in seiner Beschränkung auf die menschliche Gesellschaft, sondern Gott die Wahrheit als Urheber der Welt, als wirkende Ursache. Die Zurücksetzung Pufendorf's gegen die Theologen ist aus diesem Gesichtspunkte zu erklären; wenn er sich gegen die göttliche Gerechtigkeit ausspricht, so versteht er das nicht als die Heiligkeit Gottes im Sinne der gläubigen Moraltheologie, sondern im Sinne des Gedankens überhaupt. Er abstrahirt von allem und jedem Glaubensprincip, von der Begründung der Rechtserkenntniß in der Offenbarung, aber auch von der Beschränkung des Socialitätsprincips auf die menschliche Natur und Gesellschaft, welche er in Einheit mit der göttlichen Regierung faßt. Daraus erhellt auch, was davon zu halten ist, wenn er den H. Grotius lobt, daß dieser die scholastische Lehre von dem ewigen Gesetze Gottes mit dem Princip der Socialität vereinigt habe; er lobt ihn blos deswegen, weil er nicht von der essentiellen Gerechtigkeit überhaupt abstrahirt, wie Pufendorf. Leibnitz sagt ausdrücklich, daß das Naturrecht ohne Offenbarung allein aus natürlicher Vernunft gewußt werden kann [2]).

Wir wollen uns in seinen Werken noch weiter nach Stellen umsehen, in welchen er sich über die in seinem Briefe gemachten Aussprüche und Behauptungen ausgelassen hat. Er schreibt über das Naturrecht an Placcius: am Besten wird für das Wort Natur-

---

[1]) Leibnitii op. omn., stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. p. 278: Nisi quis aliam quandam universalem jurisprudentiam confingat, quae jus naturale respectu non hominis tantum, sed et dei comprehendat, quod inane fore et superfluum nemo non videt.

[2]) Ibid. Pars 3. Observationes de principiis juris §. 3. p. 270: Nam jus naturale est, quod ex sola ratione naturali sciri potest, sine revelatione.

recht Gemeinschaft gebraucht und was zu deren Vollkommenheit führt. Wenn Jacob Thomasius das Naturrecht für die beste Norm des Staats hält und dasselbe dem Zustande der Corruption entgegensetzt, so genügt das, wenn er darunter ein Ganzes versteht, welches unter einer Herrschaft begriffen wird, dessen Monarch Gott ist; aber wenn man davon absieht und nur wenige Personen unter sich verbunden annimmt, wird auch zwischen diesen eine Gemeinschaft, ein Naturrecht sein. Man muß in Hinsicht des Rechts auf die allgemeine Natur der Gemüther blicken. Die Hülfe zum Wohlbefinden der Menschen liegt allein in der Gemeinschaft[1]). Er schreibt ferner über natürliche Theologie an denselben: er, Leibnitz, habe über diese Jahre lang nachgedacht, sie stimme mit der rechten Vernunft überein und entziehe nichts der göttlich offenbarten Theologie, der göttlichen Verehrung. Er sei endlich zu dem Resultat gekommen, daß Gott zwiefach, physisch und moralisch betrachtet werden müsse: physisch als der letzte Grund der Dinge in Hinsicht jeder Vollkommenheit, welche denselben inwohnt; moralisch, als der Monarch des besten Staats, des Staates der Geister der Welt[2]). Die praktische Theologie sei daher nichts anders, als die Jurisprudenz für den allgemeinen Staat, dessen Regierer Gott sei, inwiefern jene die menschlichen Pflichten in sich begreife[3]). Er sagt: der

[1]) Leibnitii op. omnia, stud. Dutens. Epist. ad Placcium. Tom. IV. p. 54: Videris mihi aptissime vocabulo consortii uti, ut quidquid ejus perfectioni universim conducit, juri naturali tribuere. Tametsi egregie vir clarissimus Jac. Thomasius jus naturae pro norma optima reipublicae acceperit, opposueritque notioni status, quae norma est corruptae; idque omnino sufficiat, si ea accidat interpretatio, ut more meo intelligamus, universum comprehendi unico imperio, cujus monarcha est deus; si tamen ea a re abstrahatur animus, finganturque paucae tantum personae inter se componi; erit tamen inter eos consortium, et jus naturae, modo ne commodum hujus consortii quaeratur majoris meliorisve consortii malo. Nam ad universitatem mentium respicere potissimum in aestimando jure oportet, quam tuam quoque sententiam esse constat, cum in consortio auxilium ad hominum felicitatem consideres.

[2]) Ibid. p. 84: Dum duplici modo considerare oportet, physice et moraliter. Physice scilicet, ut ultimam rationem rerum, nempe quod omnem perfectionem, quae illis inest; moraliter vero, ut monarcham perfectissimae reipublicae, qualis est ista, ut sic dicam, civitas mentium totius universi.

[3]) Ibid. Hoc posito, theologia practica nihil aliud est, quam jurispru-

praktische Theil der natürlichen Theologie handelt von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele (vom Christenthume, von der Offenbarung rede er nicht), sie ist in der That eine gewisse göttliche Jurisprudenz [1]). Leibnitz zog Molanus über das göttliche Recht zu Rathe, welcher seine Ansicht billigte. Er schrieb an den Helmstädter Theologen Schmid, daß dieser das dem Fabritius, welcher die Meinung des Molanus zu bezweifeln scheine, mittheilen möge [2]). Nach Leibnitz faßt die allgemeine Jurisprudenz das göttliche Recht in sich. Er sagt: die Gerechtigkeit ist die Liebe zur Norm des Weisen, denn wer liebt, der liebt sein und des Andern Wohl; die allgemeine Jurisprudenz begreift auch jenes Recht in sich, denn nichts ist würdiger, als von Gott geliebt zu werden: Gott sorgt für das Wohl aller Creaturen, soweit es die Harmonie der Dinge zuläßt [3]). Er urtheilt ferner über die Gerechtigkeit Gottes: Niemand kann von dem gerechten Richter als der Schuldige verdammt werden. Schuld haben kann nur ein mit Wissen und Willen begabtes Geschöpf. Meint Jemand anders, so muß er erst einen neuen Begriff der Gerechtigkeit erfinden, und muß diese Gott ertheilen, oder sagen, mit welchem Recht Gott etwas kann [4]). Die Gerechtigkeit ist

---

dentia pro republica universali, cujus rector est deus, quatenus nostra in ea officia comprehendit.

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. III. §. 1, 2. p. 246: Theologiae naturalis, quae existentiam dei et immortalitatem animae tradit, pars practica (de Christianismo, revelatione et judicio extremo non loquor) revera jurisprudentia est quaedam divina.

[2]) Leibnitii epistolae ad D. Joannem Andream Schmidium, Theologum Helmstadiensem. Ex autographis edidit Georgius Veesenmeyer, Ulmensis, Theolog. Cult. Norimbergae, sumtibus G. P. Morath. MDCCLXXXVIII. Consului Dn. Abbatem Molanum circa illam nunc cogitatam juris divini distinctionem. Is sententiam nostram valde se probare scribit disertissimis verbis. Quod rogo, ut etiam Dn. R. Fabritio significes, qui de sententia ejus dubitare videbatur.

[3]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. V. p. 118: Cum vero nihil aliud apud me justitia sit, quam caritas ad normam sapientis, et qui amat, is felicitatem alterius adsciscat in suam: atque ideo jurisprudentia vere universalis etiam jus divinum comprehendat, nihil deo dignius amari, et vicissim deo curae est felicitas creaturarum intelligentium, quantum patitur harmonia rerum.

[4]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. III. p. 81.

dasselbe, was die Macht ist, sie hängt nicht von der Willkür der Mächtigen ab, sondern von den Regeln der ewigen Weisheit und Güte Gottes, sowohl in Gott als in den Menschen[1]). Man muß die Gerechtigkeit zu den göttlichen Vollkommenheiten rechnen, aber man muß sie von der Macht unterscheiden, weil sie von der Weisheit und Güte abhängt. Sie ist daher keine Vorschrift eines Oberen, wenn man Gott nicht für ein Wesen halten will, welches den Unschuldigen strafen kann. Die Gerechtigkeit ist die der Weisheit gemäße Vollkommenheit, sofern der Mensch sich zu dem Wohl und Wehe Anderer verhält[2]), was der Grund ist, daß die allgemeine Rechtswissenschaft nicht auf den Inhalt dieses Lebens und nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt werden darf, denn sie umfaßt alle intelligenten Substanzen, am meisten Gott als Quelle des Guten und Billigen und als das Maaß aller Dinge[3]). Jede auf Andere sich beziehende Tugend muß unter die allgemeine Gerechtigkeit begriffen werden. Gerecht handelt der, welcher mit rechter Vernunft thut, was auf Andere bezogen werden muß. Die Gesetzgeber suchen daher die Menschen von Kindheit an, welche sich selbst und Andern nützen sollen, zu wahrer Tugend zu erziehen. Die rechte Vernunft lehrt einen vollkommenen Verstand, welcher Alles regiert, dem gehorcht werden muß. Da der Mensch von demselben die Tugend empfängt, so müssen die inneren Handlungen auch nach dem Gebote des Rechts vollbracht werden[4]). Die rechte Vernunft lehrt die innern Tugenden, Pietät, Rechenschaft auch ohne Offenbarung. Ein kluger Gesetzgeber sorgt dafür, daß die Menschen zur Tugend angehalten werden, damit sie nicht blos dem Richter, sondern auch dem Gewissen genügen. Die Ethik lehrt die Tugend in Betreff unserer eigenen

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. I. p. 427: Sed ab aeternis sapientiae et bonitatis regulis cum in deo tum in hominibus.

[2]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. III. p. 247: Est ergo justitia perfectio sapientiae conformis, quatenus persona se habet erga bona malaque aliarum personarum.

[3]) Ibid. Cum omnem substantiam intelligentem et maxime deum fontem aequi bonique, et ceteris mensuram complectatur. Conf. Epist. ad Kestnerum. Tom. IV. p. 261.

[4]) Ibid. Responsio ad Bierlingium §. 4. p. 16; Ibid. p. 262.

Glückseligkeit[1]), die Jurisprudenz den Nutzen der Tugend und die Politik den Nutzen oder das Wohl des Staats[2]).

Leibnitz erklärt die Begriffe Recht und Gerechtigkeit in der Vorrede zum diplomatischen Codex des Völkerrechts so: das Recht ist eine gewisse moralische Macht, und die Pflicht eine moralische Nothwendigkeit[3]); die Gerechtigkeit ist die Liebe des weise handelnden Menschen[4]), die Liebe ist das allgemeine Wohlwollen[5]), und dieses die Fähigkeit zu lieben; Liebe ist daher, sich des Wohls Anderer freuen, dasselbe zu dem seinigen machen[6]). Die ächte Liebe ist wie ein raphaelsches Gemälde, das nichts einbringt. Die göttliche Liebe übersteigt jede andere Neigung, denn nur Gott kann mit dem höchsten Erfolg geliebt werden. Nichts ist glückseliger, nichts schöner, und des Glückes würdiger als Gott[7]). Die Liebe ist dasselbe, was die höchste Macht und Weisheit ist; die göttliche Glückseligkeit geht nicht blos in unser Wohl ein, wenn wir Gott lieben, sondern macht auch unser Glück[8]). Die Liebe Gottes ist nicht käuflich, sie hängt von dem Impuls des eigenen Wohls ab. Die Liebe ist die Quelle des Rechts. Der Versuch zu handeln entsteht aus der Liebe zur Vollkommenheit, die Empfindung derselben ist Vergnügen, Ergötzen. Der Mensch wird mit Gott nicht durch mystische Abnegation und nicht durch die Abhängigkeit seiner Handlungen und Gedanken von demselben, sondern durch thätige Liebe vereinigt. Jenes wäre der Tod der Seele. Die Weisheit muß die Liebe leiten, denn sie ist die Kenntniß der Glückseligkeit.

---

[1]) Leibnitii epistolae ad div., cum annot. div. Kortholtus. Tom. III. pag. 262.

[2]) Ibid. Tom. III. p. 247.

[3]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. p. 294: Est autem jus quaedam potentia moralis, et obligatio necessitas moralis.

[4]) Ibid. Commodissime, ni fallor, definiemus caritatem sapientis.

[5]) Ibid. p. 295: Caritas est benevolentia universalis.

[6]) Ibid.: Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam adsciscere in suam.

[7]) Ibid.: Superat autem divinus amor alios amores quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitate dignius intelligi potest.

[8]) Ibid.: Et cum idem sit potentiae sapientiaeque summae, felicitas ejus non tantum ingreditur nostram (si sapimus, id est, si ipsam amamus), sed et facit.

Daraus werden die drei Grade des Naturrechts abgeleitet, welche sich schon in der neuen Methode finden: das stricte Recht in der commutativen, die Billigkeit (im engeren Sinne die Liebe) in der distributiven, und die Pietät, die Frömmigkeit oder Gewissenhaftigkeit in der allgemeinen Gerechtigkeit. Aus diesen entstehen die allgemeinen Rechtsgebote: verletze Niemanden; gieb Jedem das Seine; lebe ehrbar. Das erstere Gebot, das Gebot des stricten Rechts fordert, daß man Niemandem im Staat durch Verletzung oder Beleidigung eine Handlung außer dem Staat, d. h. das Recht des Krieges geben soll. Daraus entsteht die sogenannte commutative Gerechtigkeit, die facultas des Grotius. Die Billigkeit soll über die Härte des strengen Rechts hinaus auf Verbindlichkeiten ausgedehnt werden, die keine Klagen erzeugen, wodurch der Mensch gezwungen werden kann; dahin gehört die Dankbarkeit. Das Gebot, Keinen zu verletzen, ist zwar ein niederer Grad, aber ein mittelbarer: Allen nützen, d. h. so weit es Jedem convenirt oder einer es verdient. Dahin gehört die distributive Gerechtigkeit oder das Rechtsgebot, Jedem das Seine zu geben. Hierher gehören auch die politischen Staatsgesetze, welche für das Wohl der Unterthanen sorgen und bewirken, daß dieselben fordern dürfen, was Andere aus Billigkeit thun. In dem niedern Grade des Rechts gelten alle für gleich, aber in dem höheren erscheint die Ungleichheit durch Verdienste, Privilegien, Prämien, Strafen. Das stricte Recht entsteht aus der Bewahrung des Friedens; die Billigkeit enthält schon Höheres: wer Andern so viel als möglich nützt, der vermehrt sein Glück in dem Wohle derselben; das stricte Recht vermeidet das Elend, aber das höhere betrifft die Glückseligkeit in dieser sterblichen Welt[1]). Das Ehrbare wiegt nicht alle Bitterkeit des Uebels in der Welt auf; wenn alles Ehrbare nützlich und alles Unehrbare schädlich sein soll, so muß die Unsterblichkeit der Seele und der Glaube an Gott, den Regierer der Welt, hinzukommen. Der Mensch soll einsehen, daß er in dem vollkommensten Staate, unter einem Monarchen lebt, den er wegen seiner Weisheit nicht hintergehen, dem er wegen seiner Macht nicht entgehen kann, welcher so voll Liebe ist, daß er es für ein Glück halten muß, einem solchen Herrn zu dienen[2]).

---

[1]) **Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. p. 295—97.**

[2]) **Ibid. p. 296: Ut vero universali demonstratione conficiatur, omne**

Jedes Recht wird durch die Macht und Vorsehung Gottes zur That, Niemand wird verletzt, als durch sich selbst, und dadurch ist keine gerechte Handlung ohne Belohnung, keine Sünde ohne Strafe[1]). Nach der Schrift schöpft der Durstige nicht vergebens Wasser. So ist's auch im allgemeinen Staat. Die universelle Gerechtigkeit begreift alle anderen Tugenden in sich, welche sonst keinem dienlich scheinen. Der Mensch soll seinen Körper und seine Sachen nicht verbrauchen. Solches ist außer den menschlichen Gesetzen auch im Naturrecht verboten, d. h. nach den ewigen Gesetzen der göttlichen Monarchie. Er verdankt allein Gott sich selbst und das Seinige. Noch mehr ist der Welt als dem Staate daran gelegen, daß er das Seinige nicht übel anwende. Das höchste Rechtsgebot, welches uns gebietet, ehrbar, d. h. fromm und gewissenhaft zu leben, empfängt daher seine Kraft. Man wünscht mit Recht, daß das Natur- und Völkerrecht nach der Disciplin der Christen, d. h. aus den Documenten Christi selbst gelehrt werden möge[2]). Es giebt außer diesen ewigen Rechten der vernünftigen, aus göttlicher Quelle fließenden Natur noch andere, von den Sitten angenommene oder von Höheren gegebene Rechte. Das bürgerliche Recht empfängt im Staate seine Kraft von dem, der die höchste Gewalt hat; das Recht, welches außer dem Staat, oder zwischen solchen, die die Macht haben, entsteht, ist das freiwillige Völkerrecht, das von den Völkern durch stillschweigenden Vertrag angenommen wird.

Die Vorreden zum diplomatischen Codex des Völkerrechts wurden überall mit großem Beifall aufgenommen. Auch Heineccius empfahl sie den Jüngern der Wissenschaft, es wäre so viel Treffli-

---

honestum esse utile, et omne turpe damnosum, assumenda est immortalitas animae et rector universi Deus. Ita fit, ut omnes in civitate perfectissima vivere intelligamus sub monarcha, qui nec ob sapientiam falli, nec ob potentiam vitari potest; idemque tam amabilis est, ut felicitas sit, tali domino servire.

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. p. 296: Hujus potentia providentiaque efficitur, ut omne jus in factum transeat, ut nemo laedatur nisi a se ipso, ut nihil recte gestum sine praemio sit, nullum peccatum sine poena.

[2]) Ibid. p. 297: Atque hoc sensu recte a viris doctis inter desiderata relatum est, jus naturae et gentium traditum secundum disciplinam Christianorum, id est (ex Christi documentis) τὰ ἀνώτερα, sublimia divina sapientium.

ches in denselben enthalten, daß man es nicht genug benutzen könne[1]). Leibnitz selbst kommt später auf die darin enthaltenen Definitionen in einem Schreiben an Burnet zurück, bei Gelegenheit eines Streites über die Liebe Gottes zwischen dem Erzbischof von Cambray und dem Bischof von Meaux. Er sagt: er habe diese Materie geprüft (er beruft sich auf die Vorrede), sie sei von der größten Wichtigkeit, man müsse eben gute Definitionen machen, um solche Fragen entscheiden zu können. Man könne durch eine Definition, welche er dort gegeben habe (Liebe ist, sich des Wohls Anderer freuen), die Frage lösen, wenn es wahr sei, daß die wahre Liebe uninteressirt sei. Alsdann verlange man alle Dinge ohne Interesse, indem ihre wahre Natur darin bestehe, daß sie uns durch ihre ausgezeichneten Qualitäten Vergnügen machen. Das Wohl des geliebten Gegenstandes soll in unser eigenes Wohl eingehen[2]). Leibnitz schreibt in dieser Beziehung an einen Freund: Liebe ist, sich an der Betrachtung einer Sache ergötzen. Je tiefer die Erkenntniß der Sache ist, desto größer ist das Vergnügen. Es hilft noch mehr, sie mit der göttlichen Liebe zu vergleichen. Wer Gott über Alles lieben will, der muß vor allen Dingen die Schönheit und Herrlichkeit Gottes erkennen. Um z. B. die Schönheit einer Jungfrau aufzufassen, ist es nicht genug, deren Glieder, Finger, einzeln zu betrachten, sondern es kommt auf die Anschauung, auf den Eindruck der ganzen Gestalt an. Eben so wenig kann es genügen, wenn man irgend ein Werk Gottes betrachtet, oder alle Werke Gottes einzeln durchmustert, sondern man muß sich im Ganzen eine gewisse, feste Idee von Gott machen, die Idee eines allweisen und allmächtigen Wesens der Welt. Die Liebe dieses Wesens besteht darin, daß wir Menschen glauben, was Gott thut, das sei wohlgethan, sei gut. Wir sollen zufrieden sein, nicht klagen, und keine Gelegenheit vorbei gehen lassen, das Gesammtwohl zu fördern[3]).

In der allgemeinen Gerechtigkeit liegt die Verpflichtung für den Menschen, aus eigenem Antriebe oder aus eigener Vernunft recht zu handeln. Die Gerechtigkeit gehört zu den ewigen Wahr-

---

[1]) In prolegomenis ad praelectiones academicas in Sam. Pufendorfium.

[2]) Leibnitii opera omnia. stud. Dutens. Tom. I. p. 29.

[3]) Ibid. p. 28.

heiten. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes kann ohne Wahrheit nicht gedacht werden. Gott ist wahr, gütig, gerecht; Liebe, Gerechtigkeit, Vernunft sind in Gott eins. Das Ziel, der Zweck Gottes ist die göttliche Selbstliebe[1]). Gott hat wegen dieser Liebe die Welt erschaffen[2]). Gott liebt aber nicht blos sich selbst, sondern liebt es, geliebt zu werden. Gott liebt diejenigen, welche ihn lieben[3]). Gott liebt alle[4]), darum soll der Mensch Gott lieben. Der Mensch liebt Gott, wenn er Gottes Willen zu erkennen verlangt[5]) und demselben gehorcht. Wer Gott liebt, der gehorcht Gott; wer Gott nicht gehorcht, der ist Gottes Freund nicht[6]). Wer Gott aus Furcht gehorcht, ist gleichfalls kein Freund Gottes[7]). Wer das allgemeine Wohl nicht sucht, der gehorcht Gott nicht[8]). Wer sein Wohl zu dem göttlichen in Verhältniß setzt, der liebt Gott und sich selbst[9]). Wer Gott liebt, der liebt Alle[10]) und wer Alle liebt, ist weise[11]). Der Weise sucht Allen zu nützen[12]), er ist Gottes Freund[13]), er ist glücklich[14]), gerecht[15]), und ist, weil gerecht, glücklich[16]). Die Gerechtigkeit ist die Liebe des Weisen[17]), und diese Liebe ist das allgemeine Wohlwollen[18]). Sie ist die der Weisheit und Vernunft ge-

---

[1]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdm. Pars altera. Definitiones ethicae. p. 670: Dei finis sive scopus est laetitia propria, seu amor sui.

[2]) Ibid. Deus creaturas, et maxime mente praeditas, creavit propter gloriam suam, seu amore sui.

[3]) Ibid.: Deus amat amari, seu amantes sui.

[4]) Ibid.: Deus amat omnes.

[5]) Ibid.: Qui deum amat, discere conatur ejus voluntatem.

[6]) Ibid.: Qui deum amat, ejus voluntati obedit; qui deo non obedit, non est amicus dei.

[7]) Ibid.: Qui deo obedit metu, nondum est amicus dei.

[8]) Ibid.: Qui non quaerit commune bonum, is deo non obedit.

[9]) Ibid.: Quisquis felicitatem suam collocat in relatione divinae felicitatis, is se, is demum deum amat.

[10]) Ibid.: Qui deum amat, amat omnes.

[11]) Ibid.: Quisquis est sapiens, amat omnes.

[12]) Ibid.: Omnis sapiens omnibus prodesse conatur.

[13]) Ibid.: Omnis sapiens deo amicus est.

[14]) Ibid.: Omnis dei amicus est felix.

[15]) Ibid.: Omnis sapiens est justus.

[16]) Ibid.: Omnis justus est felix.

[17]) Ibid.: Justitia est charitas sapientis.

[18]) Ibid.: Charitas est benevolentia generalis.

mäße Liebe. Die Liebe ist als allgemeines Wohlwollen die Disposition oder Neigung zu lieben; solche Liebe ist der Zustand der Seele, in dem Glücke Anderer sich selbst wohl zu fühlen[1]). Die wahre Liebe entfernt unser eigenes Wohl nicht, sondern dieses schließt die Kenntniß der göttlichen Glückseligkeit und Vollkommenheiten, die Liebe Gottes in sich[2]). Will man diese Liebe blos auf die Wohlthaten gründen, die Gott gewährt, so betrachtet man nicht zugleich die Vollkommenheiten Gottes, so ist das eine Liebe niederen Grades, welche zwar nützlich und lobenswerth ist, aber nicht alle Erfordernisse der göttlichen Liebe hat[3]). Die Gerechtigkeit ist durch Weisheit geregelte Liebe[4]). Das Fundament derselben ist die Glückseligkeit. Diejenigen, welche die wahren Elemente der Jurisprudenz geben wollen, müssen mit der Erkenntniß des Wohls anfangen[5]).

Leibnitz verfolgt diese Begriffe und Definitionen noch weiter in dem Briefwechsel mit Clarke und bekämpft in demselben die mechanische Auffassung Newtons, nach welcher Gott von Zeit zu Zeit

---

[1]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdm. Appendix c. Sentiment de Mr. Leibuiz sur le livre de Mr. l'archevêque de Cambray et sur l'amour de dieu désintéressé. P. 789: Car la justice dans le fond n'est autre chose que la charité conforme à la sagesse; la charité est une bienveillance universelle; la bienveillance est une disposition ou inclination à aimer, et elle a le même rapport à l'amour que l'habitude à l'acte; et l'amour est cette acte ou état actif de l'ame qui nous fait trouver notre plaisir dans la felicité ou satisfaction d'autrui.

[2]) Ibid. p. 790: Ces considérations font voir en quoi consiste le véritable désintéressement du pur amour qui ne sauroit être attaché de notre propre contentement et félicité renferme essentiellement la connaissance de la félicité de dieu et des perfections divines, c'est à dire l'amour de dieu.

[3]) Ibid.: ... et lors même qu'on fonde l'amour de dieu sur ses bienfaits considérés d'une manière qui ne marque pas en même temps ses perfections, c'est un amour d'un degré inferieur, utile sans doute et louable, mais qui ne laisse pas d'être intéressé et n'a pas toutes les conditions du pur amour divin.

[4]) Ibid.: Lettre a Mr. l'Abbé Nicaise sur la question de l'amour divin. P. 792: la charité reglée suivant la sagesse.

[5]) Ibid.: Je faisois voir par cette analyse que la félicité est le fondement de la justice, et que ceux qui voudroient donner les véritables éléments de la jurisprudence, que je ne trouve pas encore ecrits comme il faut, devroient commencer par l'établissement de la science de la félicité.

nöthig haben soll, sein Werk ausbessern zu müssen, wie der Uhrmacher eine Uhr reparirt[1]). Newton will, daß der Raum das Organ sein soll, dessen Gott sich bediene, die Dinge zu empfinden. Dem setzt Leibnitz entgegen, daß dann dieselben nicht von Gott abhangen, nicht Productionen Gottes sind. Er sagt: Gott ist kein Maschinenbauer, Gott hat nicht nöthig, sich das Material zu suchen, sondern Gott hat in der Welt Alles vorhergesehen, Alles ist in der Welt vorherbestimmt, harmonisch. Gott ist nicht mundane (Weltseele), sondern supermundane Intelligenz. Gott thut nichts ohne Vernunft, ein Wille ohne Vernunft ist kein wahrer Wille, sonst wäre Gott blos Gott dem Namen nach[2]). Gott ist nie durch äußerliche Dinge, sondern immer durch sich selbst, durch sein Wissen bestimmt[3]); Gott weiß daher alle Dinge durch sich selbst. Der Raum, in welchem die Dinge sind, ist der Ort der Dinge, aber nicht der göttlichen Ideen. Gott hat ein erstes Princip in die Seele des Menschen gesetzt, der Mensch erkennt daher die Dinge an dem, was außer ihm ist; Gott erkennt sie, indem er sie continuirlich erschafft[4]). Die Vollkommenheit Gottes fordert, daß seine Handlungen seiner Weisheit gemäß sein müssen; man kann ihm deswegen nie vorwerfen, daß er ohne Vernunft gehandelt, oder einen schwachen Grund einem starken vorgezogen habe. Gott ist nicht blos einfacher Wille, sondern Gott will Alles durch einen zureichenden Grund. Gott hat die Macht zu wählen; er wählt so, daß die Vernunft der Wahl seiner Weisheit angemessen ist. Zwischen absoluter und hypothetischer, logischer, metaphysischer oder mathematischer und moralischer Nothwendigkeit ist ein Unterschied; letztere macht, daß der Weise das Bessere wählt, oder seiner größeren Neigung folgt[5]). Die hypothetische Nothwendigkeit ist die Hypothese des

---

[1]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdm. Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke. p. 746.

[2]) Ibid. p. 756: La volonté sans raison serait le hazard des Epicuriens. Un dieu, qui agirait par une telle volonté, serait un dieu de nom.

[3]) Ibid.: Dieu n'est jamais déterminé par les choses externes, mais toujours par ce qui est en lui, c'est-à-dire, par ses connaissances, avant qu'il y ait aucune chose hors de lui.

[4]) Ibid. pag. 757: Les ames connaissent les choses, parceque Dieu a mis en elles un Principe représentatif de ce qui est hors d'elles. Mais Dieu connait les choses, parcequ'il les produit continuellement.

[5]) Ibid. p. 763: Car il faut distinguer entre une necessité, absolue

Vorherwissens Gottes, nimmt man sie nicht an, so leugnet man mit den Socinianern, daß Gott das Künftige vorhersieht[1]). Die moralische Nothwendigkeit hebt die Freiheit nicht auf. Wenn der allerweiseste Gott und ein weiser Mann das Bessere wählen, so sind sie darum nicht weniger frei; die vollkommenste Freiheit ist, daß man durch nichts gehindert werde, das Bessere zu thun[2]). Sagt man, Gott kann nur das Bessere wählen, Gott wählt deshalb nothwendig, so ist das eine Confundirung der Macht und des Willens Gottes, eine Confundirung der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit, des Wesens und der Existenz[3]). Was nothwendig ist, das ist durch sein Wesen nothwendig, denn das Entgegengesetzte enthält einen Widerspruch; das nicht Nothwendige, Zufällige verdankt seine Existenz dem Princip des Bessern, dem zureichenden Grund der Dinge. Die moralische Nothwendigkeit entspricht der göttlichen Vollkommenheit, dem großen Princip der Existenzen; die metaphysische, absolute Nothwendigkeit hängt von einem andern großen Princip unsers Verstandes, von dem Princip der Essenzen, d. h. von der Sache der Identität oder des Widerspruchs ab, denn was absolut nothwendig ist, das ist mit sich identisch[4]).

---

et une necessité hypothétique. Il faut distinguer aussi entre une necessité, qui a lieu, parceque l'opposé implique contradiction, et la quelle est appellée logique, métaphysique, ou mathematique; et entre une necessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur, et que tant esprit soit l'inclination la plus grande.

[1]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdm. Recueil de lettres entre Leibniz et Clarke. p. 763: La necessité hypothétique est celle, que la supposition, ou hypothèse de la prévision de Dieu, impose aux futures contingens. Et il faut l'admettre, si ce n'est qu'avec les Sociniens on refuse à Dieu la préscience des contingens futurs, et la Providence qui règle et gouverne les choses en détail.

[2]) Ibid.: Et quant à la necessité morale, elle ne deroge point non plus à la liberté. Car lorsque le sage, et sur-tout Dieu (le sage souverain) choisit le meilleur, il n'en est pas moins libre; au contraire, c'est la plus parfaite liberté, de n'être point empêché d'agir le mieux.

[3]) Ibid.: C'est confondre les termes, la puissance et la volonté, la necessité métaphysique et la necessité morale, les essences et les existences. P. 773: on confond la volonté avec la puissance de dieu.

[4]) Ibid. P. 763 et 64: Car ce qui est nécessaire, c'est par son essence, puisque l'opposé implique contradiction; mais le contingent qui existe, doit

Wir betrachten nun weiter, wie die Rechts- und Staatserkenntniß bei Leibnitz mit seiner Philosophie überhaupt zusammenhängt, und müssen deshalb kurz an die Monadologie erinnern. Leibnitz versichert, daß er die ersten Principien immer mit Hülfe der Vernunft gesucht, und daß er die Mathematik fleißig geübt, aber darum nicht aufgehört habe, über die Philosophie nachzudenken. Er habe diese stets als das Mittel angesehen, um durch klare Beweise derselben zu etwas Festem zu gelangen[1]). Er bemerkt: der Begriff der Substanz ist ein höchst fruchtbarer Begriff, aus diesem Begriffe folgen die ersten Wahrheiten in Hinsicht Gottes, der Seele und der Natur der Körper. Diese Wahrheiten sind theils schon erkannt, aber wenig bewiesen worden, sie sind theils noch unbekannt, aber würden für die übrigen Wissenschaften von großem Nutzen sein[2]). Er schrieb im Jahre 1673 an Johann Friedrich, Herzog von Hannover: ich will weisen, daß es in jedem Körper ein letztes

---

son existence au principe du meilleur, raison suffisante des choses. — Et j'ai assez montré dans ma Theodicée, que cette nécessité morale est heureuse, conforme à la perfection divine, conforme au grand principe des existences, qui est celui du besoin d'une raison suffisante; au lieu que la nécessité absolue et metaphysique depend de l'autre grand principe de nos raisonnements, qui est celui des essences, c'est-à-dire, celui de l'identité, ou de la contradiction; car ce qui est absolument nécessaire, est seul possible entre les partis, et sans contradiction.

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps. Tom. II. p. 49: Quoique je sois un de ceux qui ont fort travaillé sur les mathématiques, je n'ai pas laissé de méditer sur la philosophie dès ma jeunesse; car il me paraissait toujours qu'il y avoit moyen d'y êtablir quelque chose de solide par des demonstrations claires. — Ibid.: De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae. p. 19: Video et alios viros acumine praestantes attigisse metaphysica, et nonnulla profunde cogitasse; sed ita involvisse tenebris, ut divinare magis appareat, quam demonstrare. Mihi vero in his magis quam in ipsis Mathematicis luce et certitudine opus videtur, quia res mathematicae sua examina et comprobationes secum ferunt, quae causa est potissima successus; sed in metaphysica hoc commodo caremus.

[2]) Ibid. p. 19: Quanti autem ista sint momenti, inprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa deum et mentes, et naturam corporum, eaeque partim cognitae, sed parum demonstratae, partim hactenus ignotae, sed maximo per caeteras scientias usui futurae, consequantur.

unkörperliches, von der Masse verschiedenes Princip geben muß, welches dasselbe ist, was die Alten und die Scholastiker Substanz genannt haben, ohne daß sie sich klar darüber ausgesprochen hätten und ihre Meinung beweisen konnten [1]. Die Annahme einer solchen unkörperlichen, jedem Körper inwohnenden Substanz führte ihn auf die Monadenlehre, daraus folgt, daß er den Gedanken der Monade fast zwanzig Jahre früher gehabt hat, als man gewöhnlich annimmt. Leibnitz soll nach der gewöhnlichen Ansicht seine Monadenlehre erst in einer der Abhandlungen über die Bewegung angedeutet haben [2].

Leibnitz hatte von jedem seiner Lehrer in der Philosophie Etwas angenommen, von Scherzer die scholastische Art, von Weigel, Rappelt und Jacob Thomasius das Forschen in der alten Philosophie. In der neueren Philosophie hielt er sich mehr an Cartesius als an Malebranche und Spinoza. Der Mangel der Cartesischen Philosophie gab ihm den ersten Anstoß zur tieferen Fassung und Erörterung der Substanz. Er rundet die philosophische Wissenschaft aber nicht zu einem geschlossenen Systeme ab. Er erörtert sie mehr gelegentlich in kleinen Abhandlungen und Briefen. Da er dabei von der Betrachtung der Materie ausgeht, so wollen wir zuerst die Stellen über die Materie zusammensuchen und dann seine Abhandlungen über die Monaden selbst erwägen.

Leibnitz sagt von den Cartesianern, daß er ihnen durch die Mathematik selbst bewiesen habe, wie wenig sie die wahren Gesetze

---

1) Schreiben Leibnitzens an Johann Friedrich, Herzog von Hannover, in Guhrauers Leibnitz's deutschen Schriften. Erster Band. S. 283: Ich will weisen: vi principiorum philosophiae emendatae necesse esse, ut detur in omni corpore principium ultimum incorporeum, substantiale, a mole distinctum, et hoc illud esse, quod veteres substantiam dixerunt, etsi nesciverint se distincte explicare, multo minus sententiam suam demonstrare. — Vergl. ebendaselbst S. 134.

2) Die Stelle, auf welche diese Meinung sich bezieht, findet sich in Theoria motus abstracti. Leibnitii op. omnia, stud. Dutens. Lib. II. Pars 2. p. 40: Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duabus enim, actione et reactione seu comparatione, ac proinde harmonia, ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione.

der Natur kennen. Zu diesen soll man nur dadurch gelangen können, daß man nicht blos die Materie in Betracht ziehe, sondern auch die Kraft. Die Alten sollen schon diese Kraft gekannt haben. Ihre Formen und Entelechien sollen solche Kräfte sein[1]). Leibnitz schrieb an den Bischof von Meaux: ich glaube, die Materie bewahrt ihre Dimensionen, aber glaube auch, daß die Idee der Materie noch etwas Anderes, als die Ausdehnung erfordert. Dies ist die Idee der Kraft, diese Idee macht die Materie zur körperlichen Substanz und macht sie fähig, thätig sein, widerstehen zu können[2]). Der Begriff der Kraft verbreitet viel Licht über das Verständniß des wahren Begriffes der Substanz[3]). Denn die Kraft bestimmt sich selbst zur Thätigkeit, sie wohnt jeder, selbst der körperlichen Substanz bei. Das haben diejenigen nicht erkannt, welche das Wesen derselben blos in die Ausdehnung, in die Undurchdringlichkeit gesetzt und gemeint haben, daß jeder Körper ruhe[4]). Kein Ding kann eine Sammlung von Theilen und kann ungetheilt zugleich sein; die Vielheit kann daher ihre Realität nur in wahrer Einheit haben, welche wo anders herkommt, und welche eine ganz andre Sache ist[5]). Der letzte Grund der Bewegung in der Materie ist die Kraft; sie ist der Materie in der Schöpfung eingeprägt worden und findet sich in jedem Körper,

---

[1]) Leibnitii Opera omnia stud. Dutens. Lib. II. Lettre au père Bouvet. p. 262: J'ai eu bien descontestations là-dessus avec des habiles Cartésiens, et je leur ai montré par les Mathématiques mêmes, qu'ils n'on point les veritables loix de la nature, et que pour les avoir il faut considérer dans la nature non-seulement la matière, mais aussi la force; et que les formes des anciens ou Entelechies ne sont autre chose que les forces.

[2]) Ibid. Tom. I. p. 530: Quoique je sois persuadé que naturellement tout est plein, et que la matière garde sa dimension, je crois néanmoins que l'idée de la matière demande quelqu'autre chose que l'étendue et que c'est plutôt l'idée de la force qui fait celle de la substance corporelle, et qui la rende capable d'agir et de resister.

[3]) Ibid. Tom. II. pag. 19: Notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force), cui ego explicandae peculiarem dynamices scientiam destinavi, plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam.

[4]) Ibid. p. 20.

[5]) Ibid. Systeme de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et corps. Tom. II. p. 50: Je m'appercus qu'il est impossible de trouver les principes d'une veritable unité dans la matière seule.

aber wird durch den Conflict der Körper in der Natur verschieden limitirt[1]). Diese Kraft ist, der Seele ähnlich, nach Analogie des Empfindens und Begehrens, intelligibel zu fassen. Sie enthält nicht blos einen Act oder Complement der Möglichkeit, sondern ist ursprüngliche Thätigkeit, ist primitive Kraft. Sie erörtert die besondern Probleme der Natur so wenig, als die Seele über das Detail der Oeconomie des animalischen Körpers Rechenschaft giebt, aber sie ist nothwendig, um allgemeine, wahre Principien aufstellen zu können[2]). Solche Einheit und Substanz in der Entelechie entsteht allein durch die Schöpfung, also nicht natürlich; sie kann nur durch die Schöpfung anfangen und nur durch Vernichtung aufhören, sie ist also ewig; natürlich entstehen und vergehen blos die Aggregate[3]). In jeder körperlichen Substanz ist außer der Ausdehnung und Masse eine erste Entelechie, eine erste bewegende Kraft, welche immer thätig ist, wenn sie gleich durch den Concurs der Körper verschieden modificirt wird. Sie heißt im Lebendigen Seele, in anderem Körperlichen substanzielle Form, und macht mit der Materie eine Substanz aus. Sie ist für sich eins, Monas oder Monade[4]).

Die Monade ist vollendete Substanz[5]). Zu vollendeter Substanz gehört dreierlei: erste Materie, zweite Materie und die Form der primitiven Kraft oder Entelechie, welche der Seele analog ist. Die erste Materie ist passiv, ist keine vollendete Substanz; die zweite Materie ist vollendete Substanz; die ursprüngliche Kraft der Thätigkeit, die Entelechie, ist ein derselben von Gott eingeprägtes Gesetz

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Lettre au père Bouvet. Tom. II. p. 20: Ultima tamen ratio motus in materia est vis in creatione impressa, quae in unoquoque corpore inest, sed ipso conflictu corporum varie in natura limitatur et coërçetur.

[2]) Ibid. p. 51.

[3]) Ibid. Epistola ad Ferdellum. p. 234: De origine puto jam me dixisse, omnes sine dubio perpetuas esse nec nisi creatione oriri, ac non nisi annihilatione interire posse, id est, naturaliter nec oriri nec occidere, quod tantum est aggregatorum.

[4]) Ibid. De ips. nat. siv. de vi insit. act. creat. Pars II. p. 55: Atque hoc ipsum substantiale principium (entelechia) est, quod in viventibus anima, in aliis forma substantialis appellatur, et quatenus cum materia substantiam vere unam, sed unum per se constituit, id facit quod ego monadem appello.

[5]) Ibid. Epist. ad Des-Basses. Pars I. p. 293.

und kommt zu derselben hinzu[1]). Die Meinung, nach welcher die Materie aus Geist und Körper bestehen soll, ist davon nicht weit entfernt, aber Geist ist hier nicht als eine intelligente Sache zu nehmen, sondern die Seele als eine derselben analoge Form, nicht für eine einfache Modification, sondern für ein constituirtes, substanziell beharrendes Wesen. Jede erste Materie oder passive primitive Möglichkeit ist untrennbar von der activen mit der sie erfüllenden Entelechie zugleich erschaffen worden, damit sie eine vollendete Substanz oder Monade sein kann, welche aber die Masse so wenig, als der Punkt die Linie vermehrt[2]). Die erste Materie ist mit der Entelechie immer zugleich vorhanden, sie ist als passive Möglichkeit der vollkommenen Substanz derselben durchaus wesentlich, aber besteht in keiner Masse, Undurchdringlichkeit und Extension; die zweite Materie constituirt den organischen Körper, und ist ein Resultat von unzähligen vollendeten Substanzen, von welchen jede ihre eigene Entelechie und erste Materie hat; keine dieser Substanzen ist derselben beständig angeheftet. Die erste Materie jeder beliebigen Substanz, die in dem organischen Körper einer andern existirt, involvirt die erste Materie der andern Substanz, aber als keinen wesentlichen Theil, sondern als ein unmittelbares Requisit blos der Zeit nach, indem eins auf das andere folgt. Gott kann durch seine Allmacht die Substanz der zweiten Materie, aber nicht der ersten Materie berauben, ohne sie zu dem zu machen, was allein er selbst ist[3]). Jede Substanz ist activ, auch die Seele (ge-

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Epist. ad Des-Basses. Pars II. p. 55: Sed responderi commode potest ex recepta non minus quam vera philosophia: materiam intelligi vel secundam, vel primam; secundam esse quidem substantiam completam, sed non mere passivam; primam esse mere passivam, sed non esse completam substantiam; accedereque adeo debere animam vel formam animae analogam, si ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, id est nisum quendam, seu vim agendi primitivam, quae ipsa est lex insita, decreto divino impressa.

[2]) Ibid. Tom. II. Pars I. p. 282: Caeterum materia propria, id est potentia passiva primitiva, ab activa inseparabilis, ipsi entelechiae (quam compleat, ut Monada seu substantiam completam constituat) concreatur.

[3]) Ibid. p. 276: Materia prima cuivis entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, cum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Neque prima materia in mole, seu impenetrabilitate, et extensione consistit; materia vero secunda, qualis corpus

gen Malebranche); diese ihre Thätigkeit ist dieselbe der Aristotelischen Entelechie als einer Kraft, d. h. eines Zustandes, aus welcher die Thätigkeit, wenn nichts sie hindert, von selbst folgt. Die erste Materie ist in dem, womit sie geeint ist, in der Seele oder in dem Lebendigen, passiv, keine Substanz, nichts Vollendetes; die zweite Materie, z. B. der Körper, ist auch keine Substanz, d. h. nicht eine, sondern ein Haufen mehrerer Substanzen, wie eine Heerde Schafe, ein Fischteich; sie ist daher das, was man unum per accidens, ein Phänomen nennt. Eine wahre Substanz, ein Thier, besteht dagegen aus einer immateriellen Seele und aus einem organischen Körper; ein aus beiden Zusammengesetztes heißt Eins durch sich[1]). Der animalische Körper ist nicht Eins für sich, sondern bloßes Aggregat, hat keine metaphysische Einheit, aber eine arithmetische. Die Materie ist ohne deren adäquate Entelechie kein Ding, auch kein Theil eines Dings. Gott allein, der absolute, untheilbare Unendliche, hat eine wahre Einheit[2]).

---

organicum constituit, resultatum est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam, et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo affixa est. Materia itaque prima cujuslibet substantiae alterius in corpore ejus organico existentis, alterius substantiae materiam primam involvit, non ut partem essentialem, sed ut requisitum immediatum, at pro tempore tantum, cum unum alteri succedat. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam possit substantiam privare materia prima; nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus.

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Lettre à Remond de Montmort, p. 214—15: Je crois avoir dimontré que toute substance est active, et l'ame surtout. C'est aussi l'idée que les Anciens et les Modernes en ont eue: et l'Entéléchie d'Aristote, qui a fait tout de bruit, n'est autre chose, que la force ou l'activité, c'est-à-dire, un état dont l'action suit naturellement, si rien ne l'empêche. Mais la matière première et pure, prise sans les ames ou vies qui lui sont unies, est purement passive; aussi à proprement parler n'est-elle pas une substance, mais quelque chose d'incomplet. Et la matière seconde, comme, par exemple, le corps, n'est pas une substance, mais par une autre raison; c'est qu'elle est un amas de plusieurs substances, comme un étang plein de poissons, ou comme un troupeau de brebis; et par conséquent elle est ce qu'on appelle unum per accidens, en un mot, un phénomèn. Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immaterielle, et d'un corps organique, et c'est le composé de ces deux qu'on appelle unum per se.

[2]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. II. p. 267.

Leibnitz hat diese Gedanken vorzugsweise in kleinen Abhandlungen dargestellt. Diese Abhandlungen sind die lateinisch geschriebenen, an den Prinzen Eugen gerichteten Principien der Philosophie[1]), und die sogenannten Principien der Natur und der Gnade[2]). Er hat erstere auch unter dem Titel „Monadologie"[3]) französisch abgefaßt. Er hat aber in dem französischen Text mehrere Paragraphen des lateinischen Textes zusammengezogen und einigen noch etwas hinzugefügt. Wir leiten dieselben mit Leibnitzens Worten aus einer seiner frühesten Schriften ein. Er sagt bei Gelegenheit des Beweises der Existenz Gottes: Die Körper können keine bestimmte Figur, Größe und Bewegung haben, wenn man für dieselben kein unkörperliches Wesen voraussetzt. Sie haben als einzelne ihre Bewegung gegenseitig nicht von ihrem unkörperlichen Wesen, deshalb kann jenes Wesen wegen der Harmonie der Körper nur Eins sein. Warum das unkörperliche Wesen aber mehr diese als jene Größe, Figur, Bewegung will, darüber kann man keine Rechenschaft geben, wenn man nicht annimmt, daß dasselbe intelligent ist, wegen der Schönheit der Dinge weise und wegen des Gehorsams derselben mächtig ist. Ein solches unkörperliches Wesen heißt der regierende Verstand der Welt, oder Gott[4]).

Versuchen wir die genannten Abhandlungen in unsere Darstellung zu verweben. Leibnitz spricht in den Principien der Natur und

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principia philosophiae in gratiam Ser. Principis Eugenii (in Supplem. act. erud. Tom. VIII. Sect. XI.) Tom. I. p. 20—32.

[2]) Ibid. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. (Recueil de Des-Maiseaux. Tom. II.) p. 32—39.

[3]) Leibnitii opera philosophica omnia. Ed. Erdm. La Monadologée. Pars II. p. 705—12.

[4]) Ibid. De arte combinatoria. Pars I. p. 47: Cum autem demonstraverimus corpora determinatam figuram et quantitatem, motum vero illum habere non posse, nisi supposito ente incorporali, facile apparet illud Ens incorporale pro omnibus esse unicum, ob harmoniam omnium inter se, praesertim cum corpora motum habeant, non singula a suo ente incorporali, sed a se invicem. Cur autem Ens illud incorporale hanc potius quam illam magnitudinem, figuram, motum eligat, ratio reddi non potest, nisi sit intelligens, et ob rerum pulchritudinem sapiens, ob earum obedientiam ad nutum potens. Tale igitur Ens incorporale erit mens totius mundi rectrix, id est deus.

Gnade erst als Physiker und dann als Metaphysiker; er fängt als Physiker mit der Betrachtung der einfachen Substanz oder Monade an, und fährt als Metaphysiker mit dem zureichenden Grunde fort. Er beginnt in den Thesen an den Prinzen Eugen gleichfalls mit der Substanz. Er sagt: Die Substanz ist ein der Thätigkeit fähiges Wesen, sie ist entweder einfach oder zusammengesetzt; die einfache Substanz entbehrt aller Theile und geht in Zusammengesetztes ein[1]). Es giebt solche einfache Substanzen, weil Zusammengesetztes ist; Zusammengesetztes ist ein Aggregat von Einfachem[2]). Wo keine Theile sind, da ist auch keine Theilbarkeit, keine Ausdehnung und Figur; ein Vieles ist allein das Zusammengesetzte, dessen Theile sich verändern. Die einfachen Substanzen haben keine Theile[3]), sie sind unveränderlich und können nicht vermehrt noch vermindert werden. Sie sind keine Dinge, sondern Elemente, Wesen der Dinge. Aber jene Wesen könnten sie nicht sein, wenn sie keine Qualitäten hätten[4]). Dies ist der Grund der Verschiedenheit der Monaden. Es giebt keine zwei gleichen Dinge in der Natur; auch sind die Monaden durch die Qualitäten verschieden. Wären solche Qualitäten in den Monaden nicht, so könnte in den Dingen keine Veränderung wahrgenommen werden, da Alles, was in Zusammengesetztem gefunden wird, aus Einfachem resultirt. Die Monaden könnten, von den Qualitäten verlassen, nicht unterschieden werden. Jedes geschaffene Ding, also auch die Monade, ist der Veränderung unterworfen. Diese Veränderung rührt von einem inneren Princip her, darum kann in das Innere der Monade keine äußerliche Ur-

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Tom. II. p. 32: la substance est un être capable d'action. Elle est simple. — Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii. Tom. II. p. 20: Monas non est nisi substantia simplex, quae in composita ingreditur.

[2]) Ibid. p. 20. §. 2: Necesse est dari substantias simplices, quia dantur composita.

[3]) Ibid. p. 32. §. 1: La substance simple est celle qui n'a point de parties.

[4]) Ibid. Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii. Tom. II. p. 21. §. 8: Opus est, ut monades habeant aliquas qualitates; alias non entia forent.

sache eindringen[1]). Die Qualitäten, die innern Thätigkeiten der Monaden sind Perceptionen, d. h. Vorstellungen des Aeußerlichen oder Zusammengesetzten in Einfachem, und Appetitionen, d. h. Triebe oder Veränderungen, Uebergänge einer Perception zur andern[2]). Es giebt also in der einfachen Substanz eine Vielheit von Affectionen, Beziehungen; diese Vielheit in der Einheit stellt die Perception vor. Man kann mechanisch eine Perception nicht durch Figuren und Bewegung erörtern; es giebt keine empfindende Maschine. Perceptionen finden nur in einfachen Substanzen, nicht in Zusammengesetztem Statt; es giebt in den einfachen Substanzen nichts als Perceptionen und deren Veränderungen, darin besteht alle ihre innere Thätigkeit. Die Substanzen können auch Entelechien heißen, denn sie haben eine gewisse Vollkommenheit und Genugsamkeit und sind dadurch die Quellen ihrer Thätigkeit[3]). Man kann sie Form-Seelen nennen, aber man braucht das Wort „Seele" besser für Monaden, die schon mehr eine deutliche mit Gedächtniß verknüpfte Vorstellung haben. Die Menschen selbst fallen in den Zustand einfacher Perceptionen der Monaden, z. B. im Schlaf. Unsere Seelen sind im Schlafe von den einfachen Monaden nicht verschieden, weil wir keine deutlichen Vorstellungen in einem solchen Zustande haben. Die Monade kann der Perception nicht entbehren. Sie kann deshalb nicht untergehen, aber kann auch nicht ohne Veränderung sein, denn diese ist eben jene Vorstellung. Jede einfache

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii. Tom. II. p. 21. §. 11: Sequitur mutationes naturales monadum a principio interno proficisci, propterea quod causa externa in ejus interius influere nequit.

[2]) Ibid. Princ. de la nat. et de la grac. fond. en rais. p. 32. §. 2: Et par conséquent, une monade en elle-même, et dans le moment, ne saurait être discernée d'une autre, que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire, les représentations du composé, ou de ce qui est déhors dans le simple) et ses appetitions (c'est-à-dire, ses tendances d'une perception à l'autre), qui sont les principes du changement.

[3]) Ibid. Princ. phil. in grat. Princ. Eug. p. 22. §. 18: Nomen entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus, seu monadibus creatis. Habent enim in se certam quandam perfectionem (ἔχουσι τὸ ἐντελὲς), datur quaedam in iis sufficientia (αὐτάρκεια), vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes quasi automata incorporea.

Substanz oder Monade bildet das Centrum einer zusammengesetzten Substanz, sie ist deshalb von einer Menge anderer Monaden umgeben, welche den Körper der Centralmonade bilden. Ein solcher Körper ist organisch. Es giebt in den Monaden ferner eine Menge Grade, nach welchen eine über die andere herrscht. Kommt es in einer Monade zugleich mit Gedächtniß zur Perception, oder empfängt sie durch Organe des Körpers verschiedene Eindrücke, so ist sie Seele. Das Thier hat schon Vorstellungen oder Perceptionen mit Gedächtniß; von dem letztern hängt die Folge der erstern ab. Auch der Mensch hat solche Vorstellungen; aber der Mensch gleicht in dieser Beziehung den Aerzten, welche ohne theoretische Kenntnisse prakticiren. Der Mensch hat nicht blos Gedächtniß, sondern auch Vernunft. Die Perceptionen des Thieres haben zwar Aehnlichkeit mit der menschlichen Vernunft, aber sind eben Gedächtniß, Erinnerung, nicht Erkenntniß der Ursachen [1]). Die Perception, Vorstellung, ist ein innerer Zustand der Monade, welche die äußern Dinge vorstellt; das Bewußtsein jenes inneren Zustandes ist die Apperception; Beides ist zu unterscheiden [2]). Die Cartesianer behaupten irrig, daß die Perceptionen nichts ohne die Apperceptionen sein sollen. Darnach wären blos Geister Monaden, darnach gäbe es keine Seelen der Thiere. Die Erkenntniß unterscheidet den Menschen vom Thiere, sie macht ihn der Wissenschaft fähig, sie führt ihn zu Gott und sich selbst hin; sie ist das, was in uns vernünftige Seele, Geist genannt wird [3]). Der Mensch kann durch reflectirende Thätigkeit das Ich denken, kann, was in derselben ist,

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Princ. de la nat. et de la grac. fond. en rais. Tom. II. p. 33. §. 5: Il y a une liaison dans les perceptions des animaux, qui a quelque ressemblance avec la raison; mais elle n'est fondée que dans la memoire des faits, et nullement dans la connaissance des causes.

[2]) Ibid. §. 4: Ainsi il est bon de faire distinction, entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes, et l'apperception qui est la conscience reflexive de cet état intérieur, la quelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame.

[3]) Ibid. Princ. phil. in grat. Princ. Eugen. p. 24. §. 29: Enimvero cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id, quod nos ab animantibus simplicibus distinguit, et rationis, ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque dei elevat. Atque hoc est istud, quod in nobis anima rationalis, sive spiritus appellatur.

betrachten, kann Substanz, Monade, Seele, Geist, Gott denken, kann die immateriellen Dinge und Wahrheiten denken. Die reflectirende Thätigkeit giebt ihm die vorzüglichsten Objecte seiner Vernunft, welche mit der Erkenntniß ewiger Wahrheiten zusammenhängt. Die Vernunft ist auf zwei großen Principien auferbaut: das eine ist das Princip des Widerspruchs [1]), das andere ist das Princip des hinreichenden Grundes. Kraft des erstern wird geurtheilt: falsch ist, was sich widerspricht; wahr ist das dem Falschen Entgegengesetzte [2]). Kraft des letztern wird geurtheilt: es findet kein wahres Factum, kein wahrer Satz statt, als durch einen hinreichenden Grund, warum etwas mehr so als anders ist, obwohl wir solche zureichende Gründe oft nicht kennen [3]). Ist die Wahrheit nothwendig, so kann die Vernunft durch Analyse gefunden werden. Dieselbe wird dann in Ideen, in einfache Wahrheiten so lange aufgelöst, bis man auf die ursprünglicheren kommt. Auf diese Weise giebt es bei den Mathematikern Theoreme, Axiome, Postulate, auch einfache Ideen, von welchen man keine Definitionen geben kann, oder primitive Principien, welche identische Sätze sind und des Beweises nicht bedürfen. Man hat das Princip des zureichenden Grundes noch wenig angewendet, aber nichts geschieht ohne einen solchen Grund, d. h. ohne daß der Erkennende den Grund des nothwendigen Seins von Etwas angeben kann. Warum giebt es eher Etwas als Nichts? da Nichts einfacher und leichter zu verstehen ist? Wenn Etwas sein muß, warum ist es so, warum nicht anders? Das kann aus der Folge der zufälligen Dinge nicht beantwortet werden. Die Bewegung eines Dinges ist die Folge einer vorher-

---

[1]) Conf. Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. IV. p. 15. §. 3. Hier schreibt Leibnitz an Bierling: es giebt kein primitives Princip als das der Identität oder des Widerspruchs; dieses ist ein solches Princip, weil sonst kein Unterschied zwischen Wahrem und Falschem wäre.

[2]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Princ. phil. in grat. Princ. Eugen. Tom. II. p. 24. §. 31: Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis, vi cujus falsum judicamus, quod contradictionem involvit, et verum quod falso opponitur, vel contradicit.

[3]) Ibid. §. 32: Alterum est principium rationis sufficientis, vi cujus consideramus nullum factum reperiri posse verum, aut veram existere aliquam enuntiationem, nisi adsit ratio sufficiens, cur potius ita sit, quam aliter, quamvis rationes istae saepissime nobis incognitae esse queant.

gehenden Bewegung; der Grund einer Bewegung erfordert den Grund einer andern Bewegung, also ein Grund den andern, und da ist denn kein Grund zureichend; also kann der zureichende Grund nur ein solcher sein, der keinen andern Grund mehr nöthig hat. Der letzte Grund liegt außer der Reihe des Zufälligen, er ist als ein unendlich zu setzender in einer Substanz enthalten, welche die Ursache ihrer selbst ist; er ist ein nothwendiges Sein, welches den Grund seiner Existenz mit sich führt; es giebt sonst keinen zureichenden Grund, sonst kann man kein Ende finden. Dieser letzte Grund der Dinge heißt Gott[1]). In Gott, der nothwendigen Substanz, existirt die Reihe der Veränderungen im eminenten Sinne[2]). Alles hängt von dieser nothwendigen, allgemeinen und einzigen Substanz ab. Sie existirt als die einfache Reihe aller möglichen Dinge, sie hängt daher von nichts ab, oder enthält alle mögliche Realität[3]); darum ist Gott absolut vollkommen. Die Vollkommenheit ist mit Entfernung der Schranken der Dinge die Größe positiver Realität[4]). Die Kreaturen haben ihre Vollkommenheiten von Gott, aber haben ihre Unvollkommenheiten von ihnen selber, denn sie sind Wesen, welche nicht ohne Schranken sein können; dadurch unterscheiden sie sich von Gott. Gott ist nicht blos die Quelle der Existenzen, sondern auch der Essenzen, welche die Quelle dessen sind, was in der Möglichkeit real ist. Der göttliche Verstand ist die Region der

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Tom. II. p. 35. §. 8: Ainsi, il faut que la raison suffisante, qui n'ait plus besoin d'une autre raison, soit hors de cette suite des choses contingentes, et se trouve dans une substance, qui en soit la cause, ou qui soit un être nécessaire, portant la raison de son existence avec soi; autrement on n'auroit pas encore une raison suffisante, où l'on pût finir. Et cette dernière raison des choses est appelée Dieu.

[2]) Ibid. Princ. phil. in grat. princ. Eugenii. Tom. II. p. 25. §. 38: Propterea quaeque ratio ultima rerum in substantia quadam necessaria contineri debet, in qua series mutationum nonnisi eminenter existat, tanquam in fonte suo. Atque istud Ens est, quod Deum appellamus.

[3]) Ibid. §. 40: Judicare etiam licet, quod substantia ista suprema est, quae est unica universalis, et necessaria, cum nihil extra se habeat, quod ab ea non dependeat, et simplex rerum possibilium series existat, limitum capax esse nequit, et omnem realitatem possibilem continere debet.

[4]) Ibid. §. 41: Unde sequitur, deum esse absolute perfectum, cum perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae praecise sumpta, sepositis rerum limitationibus.

ewigen Wahrheiten oder Ideen, ohne diesen Verstand wäre in den Möglichkeiten keine Realität, oder wäre nichts möglich. Wenn in den Essenzen oder Möglichkeiten, oder in den ewigen Wahrheiten etwas Reelles sein soll, so muß es in einem existirenden, thätigen und in seiner Existenz nothwendigen Wesen gegründet sein. Dessen Essenz muß die Existenz in sich schließen. Gott allein hat das Privilegium, daß er nothwendig existirt. Die Möglichkeit Gottes wird durch nichts gehindert, Gott hat in sich keine Negation, keinen Widerspruch. Dies genügt zur Erkenntniß der Existenz Gottes a priori. Der Beweis a posteriori ist: die zufälligen Dinge haben keinen hinreichenden Grund, wenn kein nothwendiges Wesen existirt, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat. Man darf nicht wie Cartesius imaginiren, daß die ewigen Wahrheiten arbiträr seien, weil sie von dem Willen Gottes abhangen. Dies gilt nur von den zufälligen Wahrheiten; die nothwendigen Wahrheiten hangen als ein inneres Object des göttlichen Willens nicht von diesem Willen, sondern von dem göttlichen Verstande ab. Gott ist die einfache und ursprüngliche Substanz, welche die Vollkommenheiten in den abgeleiteten Substanzen als bloße Wirkungen enthält. Diese Productionen Gottes, diese von Gott geschaffenen Monaden entstehen durch continuirliche Effulgurationen, welche durch die Receptivität der Kreatur beschränkt sind [1]). Es giebt in Gott eine Macht, welche die Quelle von Allem ist, es giebt eine Erkenntniß, die das Schema der Ideen enthält, und einen Willen, welcher die Veränderungen oder Productionen nach dem Princip des Bessern bewirkt [2]). Die Attribute sind in Gott absolut unendlich, vollkommen, aber sind in den geschaffenen Monaden oder Entelechien blos Nachahmungen nach dem Maaße ihrer Vollkommenheit. Die Kreaturen sind durch ihre Vollkommenheit nach außen

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principia philosophiae in gratiam principis Eugenii. Tom. II. p. 26. §. 48: Ita deus solus est unitas primitiva, seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae, aut derivatae, et nascuntur per continuas divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est limitatum.

[2]) Ibid. §. 49: Datur in deo potentia, quae est fons omnium, deinde cognitio, quae continet idearum schema, et tandem voluntas, quae mutationes efficit, seu productiones secundum principium melioris.

thätig und durch ihre Unvollkommenheit von außen leidend. Die Monaden sind thätig, wenn sie deutliche Vorstellungen haben, leidend, wenn ihre Vorstellungen verworren sind. Eine Kreatur ist vollkommener als die andere, wenn sie Rechenschaft davon geben kann, was in dieser vorgeht; deshalb sagt man, daß sie thätig auf dieselbe ist. In den einfachen Substanzen ist der Einfluß einer Monade auf die andere ein blos idealer, ohne die Dazwischenkunft Gottes von keiner Wirkung. Das Thun und Leiden der Kreaturen ist gegenseitig. Gott vergleicht zwei Substanzen mit einander und findet in jeder Gründe, wodurch eine der andern angemessen ist. Das Thun ist in gewisser Hinsicht auch Leiden: Thun, sofern das, was in einer klar erkannt wird, davon Rechenschaft giebt, was in der andern vorgeht; Leiden, sofern der Grund von dem, was in einer sich ereignet, in dem gefunden wird, was in der andern klar erkannt wird.

Der höchst vollkommene Gott hat die beste Welt erschaffen. Ohne diese Annahme kann man keinen Grund angeben, warum die Dinge so und nicht anders sich verhalten. Man kann in Betrachtung der wirkenden Ursache oder Materie keinen Grund für die Gesetze der Bewegung finden, sondern muß auf die Endursache zurückgehen. Solche Gesetze hängen nicht von dem Princip der Nothwendigkeit ab, wie die logischen und mathematischen Wahrheiten, sondern von dem Princip der Wahl und der Weisheit. Die Weisheit Gottes wählt überall die besten Gesetze der Bewegung, welche den metaphysischen Gründen gemäß sind. In den Ideen Gottes sind unendlich viele Welten möglich, aber eine von denselben kann blos existiren. Gott muß einen zureichenden Grund gehabt haben, als er sich in seiner Wahl mehr für diese Welt als für eine andere entschieden hat. Der Grund der besseren Welt ist, daß Gott kraft seiner Weisheit erkennt, kraft seiner Güte wählt und kraft seiner Macht producirt. Jede einfache Substanz hat wegen der Angemessenheit aller geschaffenen Dinge zu einander Gesichtspunkte, durch welche alle andern ausgedrückt werden, folglich existirt ein immerwährender Spiegel des Universums [1]). Jeder Körper ist auf den

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principia philosophiae in gratiam principis Eugenii. Tom. II. p. 27. §. 58: Atque huic adoptioni rerum omnium creatarum ad unamquamque, et uniuscujusque ad caeteras om-

andern thätig, jede Monade ist ein Spiegel, welcher das ganze Universum so ausdrückt, wie es geordnet ist. Aus der Vollkommenheit Gottes, des höchsten Urhebers, folgt nicht blos die Ordnung einer bessern Welt, sondern auch die eigenthümliche Vorstellung derselben durch die Monade. Eine und dieselbe Stadt erscheint, von verschiedenen Standpunkten aus gesehen, anders; es giebt auf gleiche Weise wegen der unendlichen Vielheit einfacher Substanzen verschiedene Welten, prospectivische Abrisse einer einzigen Welt, je nach den verschiedenen Gesichtspunkten der Monaden. Dadurch ist in größter Ordnung so viel Veränderung und Vollkommenheit, als nur immer möglich. Jede Substanz drückt alle übrigen vermöge der Beziehungen genau aus und bildet sie ab. Gott hat nach seiner Weisheit und Güte Alles in vollkommenster Harmonie geschaffen. Die Dinge verhalten sich deswegen harmonisch zu einander. Keine Monade drückt blos einen Theil der existirenden Dinge aus, sondern das ganze Universum, aber ihre Vorstellungen sind in Hinsicht der Theile desselben verworren, sie sind nur in einem kleinen Theile der Dinge deutlich. Wäre dies nicht der Fall, so würde jede Monade eine Gottheit sein. Alle Monaden, einfache und zusammengesetzte Monaden, streben nach dem Unendlichen, aber undeutlich; sie sind nach den Graden der deutlichen Vorstellungen mit Schranken behaftet. Die Monaden sind nicht in Hinsicht des Objects beschränkt, sondern in der Modification der Erkenntniß des Objects [1]). Die Vorstellungen der Seele streben ins Unendliche, darum kann die Seele sie nicht alle zugleich aus sich selbst entwickeln. Jede Monade stellt die ganze Welt vor, aber deutlicher denjenigen Körper, welcher sie umgiebt, dessen Entelechie sie ist. Dieser Körper stellt das ganze Universum vermöge der Verknüpfung aller im Raum befindlichen Materie vor; eben so die Seele, wenn sie den Körper vorstellt, der ihr auf eigenthümliche Weise angehört. Jede deutliche Vorstellung enthält eine Menge verworrener Vorstellungen als das Resultat der Eindrücke, welche das ganze

---

nes tribuendum, quod qualibet substantia simplex habeat respectus, quibus exprimuntur caeterae omnes, et per consequens speculum vivum perpetuum universi existat.

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii. Tom. II. p. 27. §. 62: Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt.

Universum auf uns macht. Die Seele erkennt Alles, aber verworren, wie man in der Brandung des Meeres keinen Wellenschlag von dem andern unterscheiden kann. Die Seele erkennt die Dinge nur, wenn sie deutliche Vorstellungen von denselben hat. Gott allein hat von Allem eine deutliche Vorstellung, denn Gott ist die Quelle von Allem [1]). In der Seele wie im Körper ist eine bestimmte Ordnung, denn die Welt ist vollkommen geordnet. Da jede Monade in ihrer Art ein Spiegel der Welt ist, so ist auch eine Ordnung in Allem, was die Welt abspiegelt. Weder die Seele, dieser unvergängliche Spiegel der Welt, noch das Thier geht unter, wenn gleich dessen Maschine öfters verfällt, organische Hüllen zurückläßt oder annimmt. Die Seele folgt ihren eigenen Gesetzen und der Körper folgt seinen eigenen Gesetzen, beide stimmen, kraft der prästabilirten Harmonie der Substanzen, welche alle Vorstellungen desselben Universums sind, überein [2]). Die Seelen sind nach den Gesetzen der Endursachen durch Mittel, Zweck und Triebe thätig, die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen [3]). Die Körper sind in diesem Systeme thätig, als gebe es keine Seelen, und die Seelen sind in demselben thätig, als gebe es keinen Körper, beide sind so thätig, als übte jedes Einfluß auf das andere [4]). Es giebt zwischen den Vorstellungen der Monaden und den Bewegungen der Körper, zwischen den wirkenden und Endursachen eine vollkommene Harmonie. Darin besteht die Einheit oder Uebereinstimmung von Seele und Körper, ohne daß eins die Gesetze des andern ändern kann.

Die Monade ist ein Spiegel des Universums, die vernünftige

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Tom. II. p. 37. §. 13: Dieu seul a une connaissance distincte de tout; car il en est la source.

[2]) Ibid. Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii. Tom. II. p. 30. §. 81: Anima suas sequitur leges, et corpus itidem suas: conveniunt vero inter se vi harmoniae inter omnes substantias praestabilitae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi.

[3]) Ibid. §. 82: Animae agunt secundum leges causarum finalium per appetitiones, fines et media. Corpora agunt secundum leges causarum efficientium, alterum causarum finalium, sunt harmonica inter se.

[4]) Ibid. §. 84: In hoc systema corpora agunt, ac si (per impossibile) nullae darentur animae, et animae agunt, ac si corpora nulla darentur, et ambo agunt, ac si unum influeret in alterum.

Seele; der Geist ist mehr als ein solcher Spiegel, er ist zugleich das göttliche Ebenbild. Der Geist des Menschen erkennt nicht blos die Werke Gottes, sondern ist auch Aehnliches im Kleinen zu schaffen fähig. Er ist architectonischer Natur. Er ahmt in seiner kleinen Welt nach, was Gott in der großen Welt erbaut hat. Er ist darum wirklich in seiner Art eine kleine Gottheit[1]). Die Geister sind daher fähig, selbst eine kleine Gesellschaft mit Gott bilden zu können. Gott ist nicht blos ihr Schöpfer und Erfinder, wie der übrigen Kreaturen, d. h. Gott hat ein Verhältniß zu ihnen, wie der Fürst zu seinen Unterthanen, wie der Vater zu seinen Kindern[2]). Die Geister bilden zusammen den Staat Gottes, d. h. das vollkommenste Reich unter dem vollkommensten Monarchen[3]). Sie haben kraft der Vernunft und der ewigen Wahrheiten Gemeinschaft mit Gott. Sie sind Glieder des Staates Gottes, d. h. des vollkommensten Zustandes, welcher von dem größten und besten Monarchen regiert wird. Es giebt in diesem Reiche kein Verbrechen ohne Strafe, keine gute Handlung ohne Belohnung, so viel Glück und Tugend als möglich, nicht durch eine Störung der Natur, wie wenn Gott die Seelen durch Gesetze der Körper verwirrte, sondern durch

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principia philosophiae in gratiam Principis Eugenii. Tom. II. p. 30. §. 86: Inter alias differentias, quae inter animas ordinarias et spiritus intercedunt, etiam illa datur. Quod animae in genere sint specula viventium, sed imagines universi creaturarum; sed quod spiritus insuper sint imagines ipsius divinitatis, seu auctoris naturae, quae systema universi cognoscere, et aliquid ejus per scintillulas architectonicas imitari possunt, cum spiritus unusquisque sit parva quaedam divinitas in suo genere. — Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. p. 37. §. 14: L'esprit n'a pas seulement une perception des ouvrages de Dieu, mais il est même capable de produire quelque chose qui leur ressemble, quoiqu'en petit. — Notre ame est architectonique encore dans les actions volontaires, et découvrent les sciences suivant lesquelles dieu a réglé les choses, elle imite dans son département, et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que dieu fait dans le grand.

[2]) Ibid. Princ. phil. in grat. Princ. Eug. p. 30. §. 87: Atque inde est, quod spiritus sint capaces societatis alicujus cum deo ineundae, et quod ipse eorum respectu non solum ut inventor, qualis est respectu creaturarum caeterarum, sed insuper princeps, et parens, hoc est, eam habeat ad ipsos relationem, quam Princeps ad suos subditos, et parens ad liberos suos.

[3]) Ibid. §. 88: Inde haud difficulter infertur, omnes spiritus simul sumtos constituere civitatem dei, hoc est, regnum omnium perfectissimum, sub perfectissimo monarcha.

die Ordnung der natürlichen Dinge selbst, welche zwischen den Reichen der Natur und der Gnade immer statt hat, denn die Natur führt zur Gnade, und diese vervollkommnet jene[1]). Der Staat Gottes oder die göttliche Monarchie ist wahrhaft allgemein, sie ist eine moralische Welt in der natürlichen Welt; in dem Staate Gottes besteht das Erhabene und Göttliche der Werke Gottes. Die Herrlichkeit Gottes wäre so gut als nicht vorhanden, wenn die Geister die Größe und Güte Gottes nicht erkennen und bewundern möchten; aus diesem Staate erhellt besonders die Güte Gottes, während seine Weisheit und Macht überall sichtbar ist[2]). Es giebt nicht blos eine vollkommen prästabilirte Harmonie zwischen den Reichen der wirkenden und Endursachen, sondern auch eine Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, zwischen Gott, dem Erbauer der Welt und dem Monarchen des göttlichen Staats, des Staats der Geister[3]). Von dieser Harmonie hängt es ab, daß die Dinge durch die Wege der Natur zur Gnade führen; wenn die Herrschaft der Geister es fordert, muß diese Erde zerstört und durch natürliche Mittel wieder hergestellt werden, müssen Einige bestraft, müssen Andere belohnt werden. Gott thut, als Architect, als Erbauer der Welt und als Ge-

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Tom. II. p. 37. §. 15: Mais par l'ordre même des choses naturelles, en vertu de l'harmonie préétablie de tout tems entre les Régnes de la nature et de la grace, entre Dieu, comme Architecte, et Dieu comme Monarque; en sorte que la nature mène à la grace et que la grace perfectionne la nature en s'en servant. — Princ. phil. in grat. princ. Eug. Tom. II. p. 31. §. 90.

[2]) Ibid. Princ. phil. in grat. princ. Eug. Tom. II. p. 30. §. 89: Haec civitas dei, haec monarchia, vere universalis, est mundus moralis in mundo naturali, et id maxime sublime, atque divinum est in operibus dei, atque in hoc revera gloria dei consistit, quoniam nulla daretur, nisi magnitudo, et bonitas ejus a spiritibus cognosceretur, ipsisque admirationi esset. Respectu hujus civitatis divinae datur bonitas proprie sic dicta, cum e contrario sapientia, et potentia ubique eluceant.

[3]) Ibid. p. 31. §. 90: Quemadmodum supra harmoniam perfectam stabilivimus inter duo regna naturalia, alterum causarum efficientium, alterum finalium; ita hic nobis alia harmonia commemoranda venit, quae inter regnum physicum naturae, et regnum morale gratiae intercedit, hoc est, inter deum, quatenus consideratur, ut architectus machinae, et inter deum eundem, quatenus ut monarcha civitatis divinae spirituum spectatur.

setzgeber sich selbst genug. Böse Handlungen bestrafen nach der Ordnung der Natur sich selbst, und gute Handlungen belohnen sich gleichfalls selbst durch mechanische Mittel in Hinsicht des Körpers, wenn dies auch nicht immer gleich erfolgt. Keine gute Handlung bleibt unter Gottes vollkommener Regierung unbelohnt und keine böse Handlung unbestraft, Alles schlägt zum Heil derer aus, welche mit der göttlichen Herrschaft zufrieden sind. Solche Menschen vertrauen der göttlichen Vorsehung, lieben den Urheber alles Guten, ahmen demselben nach und finden Vergnügen in der Betrachtung göttlicher Vollkommenheiten, nach der Natur der reinen, wahren Liebe, kraft welcher wir uns an dem Wohle derjenigen freuen, welchen wir zugeneigt sind. Die weisen, tugendhaften Menschen thun, was dem Willen Gottes gemäß ist, und begnügen sich mit dem, was Gott ihnen widerfahren läßt. Versteht der Mensch die Ordnung der Natur, so wird er finden, daß sie die Wünsche des Weisesten bei weitem übersteigt. Es kann in Betreff des Universums und seiner selbst nichts Besseres geben. Deshalb müssen wir Gott nicht blos als den Urheber der Welt und der wirkenden Ursache unsers Wesens, sondern auch als der Endursache lieben, indem Gott bewirkt, was wir verlangen, was uns allein glücklich machen kann. Die wahre Liebe erfreut sich der Vollkommenheit und des Wohls dessen, was man liebt, solche Liebe muß uns das größte Vergnügen machen, wenn Gott das Object ist[1]). Die Liebe Gottes giebt uns schon den Vorschmack künftiger Glückseligkeit; da sie uninteressirt ist, macht sie an sich selbst unser Glück, unser höchstes Interesse aus, ohne Rücksicht auf den Nutzen, den sie gewährt. Fassen wir zu der Güte Gottes Vertrauen, so erweckt das in uns die wahre Ruhe des Geistes, eine gegenwärtige Zufriedenheit, die innere Versicherung des künftigen Heils, welche uns nie fehlen wird, wenn wir die Quelle alles Guten lieben. Die größte Glückseligkeit wird von der Erkenntniß, von dem seligen Schauen Gottes begleitet, aber sie ist nie ganz vollendet, weil Gott in seiner Unendlichkeit nicht vollkommen gewußt werden kann. Darum wird auch das

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. Tom. II. p. 38. §. 16: l'amour pur veritable consistant dans l'état qui fait goûter du plaisir dans les perfections et dans la félicité de ce qu'on aime; cet amour doit nous donner le plus grand plaisir dont on puisse être capable, quand dieu en est l'objet.

Wohl des Menschen nie ganz vollendet sein können; er wird immer etwas zu wünschen übrig haben. Sein Wohl darf auch nicht in dem vollen Genuß bestehen, das würde den Geist nur stumpf machen. Dasselbe ist ein fortwährender Progreß zu immer neuen Freuden und Vollkommenheiten [1]).

Leibnitz hat sich auch über die prästabilirte Harmonie namentlich in der Theodicee [2]), in der Abhandlung über die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft und in den Erläuterungen seines Systems über die prästabilirte Harmonie geäußert. Er sagt in jener Abhandlung: die Gesetze der Seele dürfen nicht den Körper und die Gesetze des Körpers nicht die Seele verändern. Er habe, um solche Störung zu vermeiden, die prästabilirte Harmonie eingeführt [3]). Er bemerkt ferner: es ist wahr, es giebt Kräfte in allen Substanzen, aber diese Kräfte sind die Substanzen selbst; daß dies auch in andern erfolgt, geschieht kraft der prästabilirten Harmonie nicht durch einen reellen Einfluß, und auch nicht durch Transmission einer Art oder Qualität [4]). Er sagt: die Hypothese der prästabilirten Harmonie ist der Weg durch einen göttlichen, vorhersehenden Künstler, welcher anfangs jede Substanz so vollkommen gebildet und mit solcher Genauigkeit geregelt hat, daß sie ihren eigenen Gesetzen folgt, aber mit der andern dermaßen übereinstimmt, als hätten beide gegenseitig Einfluß auf einander, als hätte Gott seine Hand immer dazwischen [5]). Gott hat unsern Körper wie

---

[1]) Leibnitii op. omnia, stud. Dutens. Princ. de la nat. et de la grace, fondés en raison. Tom. II. p. 38—39. §. 16—18.

[2]) Leibnitii opera philosophica quae extantomnia. Ed. Erdmann. Pars altera. p. 484, 487, 508, 520, 562, 590.

[3]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. I. p. 97: Licet enim neque leges corporis animam, nec leges animae corpus mutare censeam, et harmoniam praestabilitam ad evitandam hanc perturbationem introduxerim.

[4]) Ibid. Eclaircissement du nouveau systeme de la communication des substances. Tom. II. p. 70: Il est vrai qu'il y a, selon moi, des efforts dans toutes les substances; mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même; et ce qui s'ensuit dans les autres, n'est qu'en vertu d'une Harmonie préétablie, et nullement par une influence réelle, ou par une transmission de quelque espèce ou qualité.

[5]) Ibid. p. 73: Ainsi il ne reste que mon hypothèse, c'est-à-dire, que le voye de l'harmonie préétablie par un artifice divin prévenant, lequel dès le commencement a formé chacune de ces substances d'une manière si

eine Maschine gebildet, sofern gewisse Bewegungen unserer Seele mit derselben übereinkommen. Gott kennt daher alle unsre Willensbestimmungen und hat denselben die Bewegungen unsers Körpers angepaßt. Ein solches System ist frei von den vielen Schwierigkeiten, mit welchen andere Systeme behaftet sind. Die Seele hat von Gott bei der Schöpfung von allen Objecten des Universums verworrene Vorstellungen empfangen, welche dadurch deutlich werden, daß die Objecte in der Seele, welche mit dem Körper verbunden ist, Veränderungen bewirken[1]).

Wir fassen Alles, was Leibnitz von den Monaden sagt, kurz zusammen: Die vielen einfachen Substanzen oder Monaden sind individuell und zugleich universell und stellen die ganze Welt vor. Ihre Modificationen und Bestimmungen gehen allein in ihnen selbst vor, sie werden durch nichts von außen bestimmt und haben keine ursachliche Verbindung unter einander. Die Monaden sind vorstellende Wesen, ihre Vorstellungen sind mehr oder weniger deutlich oder verworren. Die deutlich vorstellenden Monaden unterscheiden sich von den verworren vorstellenden durch das Selbstbewußtsein und die Fähigkeit, ewige Wahrheiten vorzustellen. Was wir Körper nennen, sind Aggregate solcher Monaden. In den belebten und bewußten Dingen herrscht formell eine Monade über die andere. Die Monaden sind als solche gleichgültig gegen einander, aber stimmen durch die prästabilirte Harmonie überein. Die Vorstellungen und Modificationen des Universums in den Monaden stimmen in jener Einheit zusammen. Diese Uebereinstimmung findet sich nicht blos zwischen den wirkenden und den Endursachen, sondern auch zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, zwischen Gott als Ursache der Welt im Reiche der Natur und zwischen Gott als Herrscher im Reiche der Geister.

Es ist hier nicht der Ort, das Leibnitzische System ausführlich zu erörtern. Wir wollen nur Einiges darüber bemerken und wollen den Zusammenhang der Rechtserkenntniß mit demselben dann

---

parfaite, et reglée avec tant d'exactitude, qu'en ne suivant que ses propres loix, qu'elle a recues avec son être; elle s'accorde pourtant avec l'autre; tout comme s'il y avoit une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettait toujours la main ou delà de son concours général.

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Observatio ad recensionem libri de fidei et rationis consensu. Tom. II. p. 257.

hervorheben. Das Leibnitzische System ist kein vollendetes Ganzes, was sich durch sich selbst rechtfertigte, sondern ist mehr eine Erläuterung gegen andere Standpunkte, gegen den Cartesischen Idealismus, den Lockeschen Sensualismus und den Bayleschen Skepticismus. Leibnitz verläßt mit der tiefern Fassung der Substanz als activer Kraft den idealistischen Standpunkt des Cartesius und Spinoza, aber überwindet innerlich nicht die realistische Vielheit derselben. Er hat diese Aeußerlichkeit mit Locke gemein. Er kommt zu Einheit durch Vielheit auf äußerliche Weise und verwickelt sich dadurch in allerlei Widersprüche. Ein solcher Widerspruch ist gleich der Anfang: es muß nothwendig einfache Substanzen geben, weil Zusammengesetztes ist; das Zusammengesetzte ist ein Aggregat von Einfachem. Leibnitz schließt hier nicht richtig, weil unmittelbar von Zusammengesetztem auf Einfaches, und dann kann Einfaches kein Aggregat sein. Man kann von Zusammengesetztem auf Einfaches nur dann richtig schließen, wenn man ersteres nicht beläßt, sondern wenn man dasselbe als nichtig, unwahr weiß und setzt. Erkennt man das Zusammengesetzte nicht als ein solches, das sich durch sich selbst zum Einfachen aufhebt, so bleibt es in alle Ewigkeit zusammengesetzt. Das Einfache kann nicht unmittelbar aus Zusammengesetztem bestehen. Es kann nur dann das Wesen des letztern sein, wenn es dieses als sein Andres idealisirt. Die Leibnitzische Monade reicht dazu nicht aus. Jede Monade ist dasselbe, was die andere ist, denn jede stellt die ganze Welt vor, aber eine ist zugleich nicht, was die andere ist, sondern ist durch eine größere und geringere Deutlichkeit des Vorstellens von derselben unterschieden. Die Verschiedenheit wird nicht von ihnen selbst bewirkt, sondern ist ihnen von Gott anerschaffen worden. Die größere und geringere Deutlichkeit ihres Vorstellens hängt mit der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten zusammen, worauf die Sätze des Widerspruches und des Grundes beruhen. Letztere verhalten sich, wie die Monaden, gleichgültig gegen einander. Der erste Satz ist in seiner isolirten Selbstständigkeit noch äußerlicher, als die Monade in der ihrigen, denn er drückt blos den äußerlichen Unterschied aus, obgleich er die Form wesentlicher Beziehung auf sich selbst sein soll, nicht wie die Monade, die innere Unterscheidung. Der zweite Satz kommt dem Begriffe der Monade schon näher, aber der Fehler ist, daß er unmittelbar als ein Satz aufgestellt und fixirt wird. Der

Grund enthält: das Allgemeine soll das Wesen des Einzelnen sein; er ist also die Totalität beider und setzt den Satz des Widerspruchs voraus, d. h. er bezieht sich auf denselben negativ, hebt ihn in sich auf. Der Grund begründet etwas und ist mit sich identisch, er schließt also den Widerspruch in sich. Wenn Alles seinen Grund hat, so ist es nicht mit sich identisch, sondern Anderes ist sein Grund. Auch ist Etwas von Anderem nicht blos verschieden, sondern hat seinen Grund im Anderen. Bei Leibnitz hat jedoch der letzte Grund eine höhere Bedeutung, als die gewöhnliche Reflexionsbestimmung des Grundes ist. Er hat die Bedeutung des Zwecks, der Endursache. Muß in jedem Dinge ein letztes, unkörperliches, von der Masse verschiedenes Princip angenommen werden, um dasselbe erklären zu können, so existirt nichts Einzelnes ohne Allgemeines, so hat jenes in diesem seinen Grund, seine Ursachen. Jeder Grund der Veränderung eines Dinges bedarf eines andern Grundes ins Unendliche. Der letzte Grund kann deshalb unmöglich in den Dingen liegen. Die Zustände der Veränderungen gehen aus der allgemeinen Ursache hervor, also ist der letzte Grund in dieser Ursache enthalten. Das Bewußtsein des Allgemeinen fordert, daß die ewigen Wahrheiten einen Grund haben müssen. Dazu treibt schon die wirkende Ursache des Nothwendigen, welche sonst nicht erklärt werden kann. Das menschliche Bewußtsein kann sich nicht ohne zureichenden Grund zu Gott als Ursache der Welt erheben, und Gott kann nicht ohne einen solchen Grund auf die Welt bezogen werden. Leibnitz begreift das Nothwendige und die Welt nicht nach ihren entgegengesetzten Erscheinungen des Unendlichen und Endlichen, des Guten und Bösen, das zeigt die Theodicee auf allen Seiten. Der Gegensatz löst sich nicht durch sich selbst auf. Der letzte Grund bleibt in der Erkenntniß der Nothwendigkeit und der Welt unzureichend, weil er sich nicht nach seinem wirklichen Begriff des Allgemeinen und Besondern beweisen kann. Er ist auch in Beziehung auf die Monaden nicht die wirkliche Einheit, denn ihre Vielheit bestimmt sich nicht durch sich selbst.

Leibnitz spricht auch von dominirenden Monaden. In den belebten und beseelten Körpern soll nämlich eine Monade über die andere herrschen. Solche Monaden sind die Entelechien der Körper. Diese sind die activen Vermögen der Passivität der Materie. Das Dominiren und Dominirtwerden der Monaden hängt mit der Materie und mit der größeren und geringeren Deutlichkeit des Vorstel-

lens zusammen. Wie die Entelechie mit der ersten Materie die vollständige Substanz und als solche die Möglichkeit der körperlichen Masse ist, und wie die zweite Materie das Resultat solcher Substanzen und deshalb die Wirklichkeit derselben ist, so ist jene als Passivität der Monade und als ein bestimmter Grad des Vorstellens kein deutliches, sondern ein verworrenes Vorstellen, und diese ein Gemisch solcher verworrener Vorstellungen, oder ein Gegenständliches, was nicht bestimmt unterschieden wird. Eine Monade dominirt deshalb, wenn sie die verworrenen Vorstellungen oder das Phänomen der Materie deutlich vorstellt, aber wird dominirt, wenn sie selbst verworrenes Vorstellen ist. Das Phänomen der Materie ist also nur durch die Thätigkeit des deutlichen Vorstellens der Monade und durch das Leiden des verworrenen Vorstellens derselben möglich. Aber letztere wird nicht zum Moment des ersteren herabgesetzt, beide bleiben selbstständig gegeneinander, darum herrscht im Grunde keine Monade über die andere, sondern alle werden von Gott, der absoluten Monade, dominirt. Da sie ohne unmittelbare Verbindung allein durch Gott übereinstimmen, werden sie blos äußerlich in Uebereinstimmung gebracht, bringen sich nicht durch ihre eigne Thätigkeit selbst in Uebereinstimmung. Sie sind also in dieser Beziehung nicht thätig, sondern leidend. Die Materie bleibt darum nicht was sie sein soll, bleibt kein Phänomen, sondern wird selbstständige Körperlichkeit, welche blos mechanisch erklärt werden kann. Leibnitz fällt in Betreff der körperlichen Materie in denselben Mechanismus zurück, welchen er anfangs bestreitet, von dessen Bekämpfung sein ganzes Philosophiren ausgeht. Zwar ist die körperliche Materie nicht ohne Zweck und Thätigkeit, aber sie wird nicht in ihrer Selbstständigkeit und Aeußerlichkeit von dieser Thätigkeit ergriffen. Sie bleibt von derselben unberührt. Der Zweck in der körperlichen Materie und die körperliche Materie selbst fallen aus einander. Darum ist der Zweck selbst ein äußerlicher und alle Veränderung in der körperlichen Materie mechanisch. Die wirkenden und Endursachen bleiben selbstständig gegen einander. Der Zweck überwindet die Materie nicht, identisirt sie nicht, weil die Materie ihre Aeußerlichkeit nicht durch sich selbst aufhebt. Jene stimmen nicht wie die Monaden durch sich selbst, sondern durch die prästabilirte Harmonie überein. Die Materie kann nur durch die absolute Vernunft und Ursache demonstrirt werden. Es muß eine von derselben

verschiedene Ursache geben, welche bewirkt, daß die Materie eine bestimmte Form annimmt. Gott ist der Materie daher weniger entgegengesetzt als vorgesetzt. Nach Leibnitz ist Gott der Materie nicht so fern, als nach Cartesius. Auch verschwindet die Materie bei ihm nicht in Gott, wie bei Spinoza, sondern Gott schafft die Materie wirklich. Gott ist Schöpfer der Materie und aller Monaden, welche durch continuirliche Schöpfung von Gott abhängig sind. Was Gott absolut ist, das sind die Monaden relativ, der Unterschied ist mehr ein psychologischer als ein metaphysischer.

Hängt gleich Alles von Gott ab, so darf man dabei nicht vergessen, daß die Monaden ideelle Wesen sind. Die Abhängigkeit und Nothwendigkeit hat einen idealen Sinn. Sie ist ebensowenig bloße Nothwendigkeit als Zufälligkeit. Im ersteren Falle würde von der Individualität der Substanz, im letzteren von der Universalität derselben abstrahirt werden müssen. Aber Leibnitz faßt das Individuelle und Universelle in dem Acte des Bestimmens durch den Begriff der Freiheit als des Zwecks in Eins zusammen. Das Princip des Individuellen, Unterschiedenen ist zugleich Princip des Universellen, als der Idealität aller Unterscheidungen. Der speculative Begriff der Substanz ist bei ihm weder realistisch noch idealistisch, sondern die Realität der Substanz ist unmittelbar Idealität.

In Betreff des Zusammenhangs der Hauptbestimmungen des Leibnitzischen Harmonismus mit der Rechts-Erkenntniß müssen wir von Gott als absoluter Ursache ausgehen. Durch Gott als absolute Ursache ist Alles bestimmt. Gott bestimmt sich selbst als Zweck und erschafft die Welt, Alles ist von Gott abhängig, während Gott selbst absolut unabhängig und frei ist. Die Unabhängigkeit und Freiheit Gottes besteht in der Existenz und im Handeln. Gott ist in seiner Existenz Wesen von sich, im Handeln freie Selbstbestimmung. Die Dinge hängen in der Existenz und im Handeln von Gott ab, werden in der Existenz von Gott geschaffen und erhalten. Zu ihrem Handeln concurrirt Gott, denn jede Handlung ist ein Vollkommnes, und alles Vollkommene kommt von Gott. Gott ist ein aus den höchsten Vollkommenheiten bestehendes Wesen. Die Schöpfung geschieht durch Causalität, aber Gott selbst ist Spontaneität. Jene giebt von dieser Rechenschaft. Gott, die höchste Intelligenz, der höchste Zweck, das höchste Gut, giebt sich in der Schöpfung und giebt sich in der Herrschaft der Geister zu

erkennen. Gott ist als Urheber der Welt Quelle des Rechts; aber das Recht ist nicht in der göttlichen Macht, sondern in der göttlichen Weisheit gegründet.

Leibnitz erklärt sich deshalb gegen die bloße Bewahrung der menschlichen Gesellschaft bei H. Grotius, gegen Hobbes, der die gegenseitige Furcht, und gegen Cumberland, welcher das gegenseitige Wohlwollen, das heiße immer, die Socialität für das Rechtsprincip halte[1]). Er negirt die Pufendorfsche Beschränkung des Rechts auf die menschliche Socialität innerhalb dieses Lebens und bezieht dasselbe auf die Vollkommenheit der Gesellschaft, welche nicht blos in der Gemeinschaft mit andern Menschen, sondern auch in der Gemeinschaft mit Gott bestehe. Er abstrahirt in der Rechtserkenntniß von aller Offenbarung, die menschliche Vernunft soll dazu vollkommen ausreichen, aber soll die göttliche Vernunft nicht ausschließen, welche Wohlwollen, Güte, Sorge für das Glück der Menschen sei. Gott ist Urheber des Naturrechts nicht durch seinen Willen, sondern durch sein Wesen, durch seine Weisheit, Liebe, Güte. Gott ist Urheber der Wahrheit, keine bloße Macht, kein bloßer Wille, denn ein solcher Wille ist kein wahrer, vernünftiger Wille, der Wille Gottes hat einen zureichenden Grund. Wenn Gott das Bessere wählt, so darf das nicht so verstanden werden, daß Gott nur das Bessere wählen kann, das wäre blos abstracte Macht und Nothwendigkeit, keine Freiheit, kein vernünftiger Wille, der aus der Vollkommenheit hervorgeht. Das Naturrecht kommt aus keinem Willen ohne Vernunft und Gerechtigkeit. Gott erschafft die Welt nicht blos aus seiner Machtvollkommenheit, sondern aus seiner Weisheit und Liebe. Gott ist nicht als bloßer Schöpfer, sondern als der gütige, weise, liebevolle Schöpfer Urheber des Naturrechts. Die Gerechtigkeit ist kein Produkt des göttlichen Willens, sondern ein essentielles Attribut des göttlichen Wesens, keine bloße Macht, sondern Liebe, Wohlwollen. Darum soll auch der Mensch aus Liebe, nicht aus Furcht vor Strafe gerecht sein. Sonst würde er Gott als bloßer Macht, nicht, wie Gott in Wahrheit ist, gehorchen. Die Liebe Gottes beschränkt sich nicht auf Wohlthaten, die der Mensch von Gott empfängt, sondern auf die göttlichen Vollkommenheiten. Das ist der Grund, warum der Mensch das Recht aus

---

[1]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. p. 271. §. 6.

eigener Neigung thun soll. Der Mensch ist gerecht, wenn er aus vernünftiger Liebe sein und seines Nächsten Wohl auf die göttliche Vollkommenheit bezieht, durch diese wählt Gott das Bessere. Dann findet der Mensch sein Glück aus Liebe zu Gott und seinem Nächsten in dem Wohle Anderer. Das Wohl des Ganzen kommt auch dem Einzelnen zu. Es ist eins mit der Harmonie, mit dem göttlichen Willen. Die menschliche Gerechtigkeit ist ohne die göttliche nicht die volle Gerechtigkeit, denn letztere ist Liebe, nicht bloße Macht.

Die Rechtserkenntniß ist bei Leibnitz unverkennbar Ausdruck seines Systems, wenn er sie auch nicht in Einheit mit demselben näher erörtert hat. Gott ist als der weise und liebevolle Gott Urheber des natürlichen und geistigen Universums, also auch des Rechtes und des Staates. Er ist der große Baumeister des Reiches der Natur und der weise Herrscher im Reiche der Geister. In den Reichen der natürlichen und moralischen Welt finden sich dieselben Bestimmungen. Aber wie Leibnitz in der Erkenntniß ewiger Wahrheiten die Sätze des Widerspruchs und des Grundes äußerlich gegen einander läßt, so werden auch in der Rechtserkenntniß Nothwendigkeit und Freiheit von ihm nicht innerlich vereinigt. Ihre Einheit wird in der moralischen Nothwendigkeit unmittelbar angenommen. Die Unmittelbarkeit wird nicht durch die Unterscheidung zwischen metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit, zwischen Essenz und Existenz gerechtfertigt, die Einheit zwischen den Reichen der Natur und der Gnade, den wirkenden und Endursachen wird nicht durch diese selbst gesetzt.

Es sind nun noch die göttlichen Vollkommenheiten Leibnitzens mit denen der frühern Naturrechtslehrer zu vergleichen. Cumberland läßt die Erkenntniß des Naturrechts aus Gott als Ursache der Welt durch die Natur der Dinge entstehen. Gott ist nach ihm Ursache aller natürlichen Wirkungen, welche von dem Willen Gottes bestimmt werden. Er kommt dadurch zu den göttlichen Vollkommenheiten, daß er Gott aus jenen Wirkungen durch Sinn und Erfahrung erkennt. Erst sollen die natürlichen Gesetze und die menschliche Gerechtigkeit erforscht werden, ehe man die Gerechtigkeit Gottes wissen könne. Leibnitz erkennt die göttlichen Vollkommenheiten nicht durch solche Vermittelung, erkennt die göttliche Gerechtigkeit nicht durch die menschliche, sondern bei ihm ist eine an sich, was

die andere ist. Die göttlichen Vollkommenheiten sind nach Cumberland in der Erkenntniß Gottes als Ursache der Welt nicht wirklich begründet; Gott ist nach Leibnitz ohne jene Vollkommenheiten nicht wahrer Gott. Bei Cumberland ist Gott als Ursache schöpferischer Wille, aus demselben geht die Bewahrung des Menschen, dessen Wohl, dessen Liebe zu Gott und dem Nächsten hervor; nach Leibnitz ist dieser Wille bloße Macht, er ist zur Begründung des Naturrechts nicht geeignet, denn er ermangelt des zureichenden Grundes und stammt nicht aus der Vollkommenheit. Bei Cumberland ist der eigentliche Grund des Naturrechts als nothwendige Uebereinstimmung des göttlichen und menschlichen Willens Belohnung und Strafe; bei Leibnitz ist das etwas Untergeordnetes, es tritt gegen die höhere Fassung jener Uebereinstimmung durch die Liebe zurück, wenn gleich letztere ersteres nicht ausschließt. Nach Cumberland wird Alles durch den Willen Gottes bestimmt, Gott befiehlt, daß der Mensch für sein Wohl und für das Wohl Anderer sorgen soll; bei Leibnitz ist das allgemeine Wohl, die allgemeine Liebe eigne Neigung des Menschen.

Nach Pufendorf hat Gott den Menschen als ein geselliges Wesen geschaffen, darum stimmt das Naturrecht mit der menschlichen Natur überein. Es kommt zwar aus der menschlichen Natur, aber Gott ist doch Ursache desselben. Es soll aus dem Zweck der geschaffenen Welt nicht betrachtet werden können. Die Menschen sind zur Gesellschaft geschaffen, sie sind verpflichtet, die Verträge halten zu müssen, welche zur Verbindlichkeit gehören, etwas leisten oder leiden zu müssen; aber das reicht nicht hin, den Frieden bewahren zu können, dazu ist eine andere Macht, nämlich Gott erforderlich. Die Furcht vor Gott ist die größte Stärke der menschlichen Verbindlichkeit und Treue. Da Gott Urheber des natürlichen Gesetzes ist, so kommt deshalb auch die Verbindlichkeit von Gott; Gott hat den Menschen mit der Neigung zur Geselligkeit erschaffen, darum ist auch der Mensch durch Gott verpflichtet, das natürliche Gesetz halten zu müssen. Die Verbindlichkeit ist seiner Willkür, seinem Belieben nicht überlassen, sondern ist Gottes Wille; die Pflichten des Menschen gegen Gott und andere Menschen folgen aus der Socialität und haben ihre letzte Begründung in der Furcht vor Gott. Die Menschen sollen ihre Handlungen nach der Vorschrift der höchsten Macht einrichten, die zwar der Gründe nicht entbehren darf, aber letztere sind doch nicht Ursache der Verbindlichkeit; Ursache

derselben ist allein jene Macht, weil in deren Ermangelung Niemand gestraft werden kann. Gott will, daß der Mensch gesellig leben soll, nicht blos für sich selbst, sondern auch für die Gesellschaft sorgen soll. Das fordert schon die rechte Vernunft und die Socialität, welche durch jene bewiesen wird. Der Regierer der Welt läßt keinen ungestraft, welcher gegen das natürliche Gesetz handelt, denn dieses ist nicht von Menschen erfunden worden, sondern ist göttlicher Zweck der Selbsterhaltung. Das natürliche Gesetz kann nicht besser erforscht werden, als wenn man die menschliche Natur erkennt, welche außer dem Gesetz nicht sein kann. Die menschliche Natur ist frei, aber ist darum nicht ohne Nothwendigkeit, ohne Gesetz, welches sie bindet. Die göttliche Natur ist absolut frei, deshalb kann die göttliche Gerechtigkeit nicht wie die menschliche auf ein Recht, auf eine Verbindlichkeit bezogen werden. Die Handlung Gottes ist eins mit seinem Werk. Gott ist nach Cumberland und Pufendorf Urheber des Naturrechts als schöpferischer Wille, aber auch der menschliche Wille soll die Macht der Verbindlichkeit sein. Die Folge dieser Macht für den Menschen soll Belohnung und Strafe sein, je nachdem dieser den Willen Gottes thut oder nicht. Nach Leibnitz hat Alles das keinen zureichenden Grund. Die Liebe ist bei ihm gleichfalls eine andere. — H. Grotius unterscheidet den Menschen vom Thiere durch den Trieb der Geselligkeit, dieser ist zugleich unmittelbar Trieb der Selbsterhaltung, und weil menschlicher Trieb, Neigung der Selbstliebe. Der Mensch soll mit Andern gesellig leben, denselben zugeneigt sein; aber indem H. Grotius an dem Triebe der Selbsterhaltung und der Neigung der Selbstliebe festhält, macht er die Unmittelbarkeit des Triebes und der Neigung zur Grundlage, ohne welche keine menschliche Gesellschaft möglich sein soll. Er bedenkt nicht, daß, beharrt die Unmittelbarkeit, die Gesellschaft nicht wahrhaft verwirklicht werden kann. Der Mensch bewahrt in der Gesellschaft dann blos sich, sorgt in derselben allein für sich, woraus eher Ab- als Zuneigung entsteht. Deswegen meint Hobbes, daß der Trieb der Selbsterhaltung und die Neigung der Selbstliebe mehr zur Ungeselligkeit als zur Geselligkeit führen. Hobbes und Spinoza lassen die Gesellschaft darum durch Kampf erst entstehen. Der Mensch lebt nach H. Grotius in der Gesellschaft natürlich; nach Hobbes und Spinoza aus Furcht vor Andern, gezwungen. In beiden Fällen ist es nicht Liebe zur

Gesellschaft, sondern Selbstliebe, welche die Menschen zur Geselligkeit treibt. Der Mensch lebt gesellig, nicht um der Gesellschaft willen, sondern seinetwegen, und doch soll er den Trieb der Geselligkeit haben. Spinoza drückt das so aus: Der Mensch lebt in Gesellschaft wegen des größern Nutzens, welchen sie gewährt. Der Trieb der Selbsterhaltung fängt damit an, seine Richtung zu verlieren. Auch das spricht Spinoza, wenn er sagt: Der Mensch soll seine Selbstliebe temperiren. Er erkennt das aber nicht. Gewährt die Gesellschaft dem Menschen wegen des Elendes und der Noth im Naturzustande einen größeren Nutzen, als dieser Zustand, so muß er nicht blos seinen Nutzen, sondern auch den Nutzen derer wollen, die mit ihm in Gesellschaft leben. Das ist nur möglich, wenn er die Neigung seiner Selbstliebe mäßigt. Hat der Mensch in der Gesellschaft den Trieb, sich selbst zu erhalten, so muß er zugleich das Ganze zu erhalten streben; hält er an dem Triebe und der Selbstliebe fest, so ist keine wahre Gemeinschaft mit Andern möglich, so ist die menschliche Natur immer nur das Selbst in Trieb und Neigung. Soll sie gesellig sein, so dürfen Trieb und Neigung nicht auf das Selbst gerichtet bleiben, sondern müssen ihre Richtung auf die Gesellschaft nehmen. Der Mensch hat, nach Spinoza, diese Neigung nicht von Natur, sondern aus Noth, er hat sie nach Locke von Natur, weil er der Liebe zu Andern fähig ist. Aber Spinoza und Locke zeigen aus der menschlichen Natur nicht auf, daß der Trieb der Selbsterhaltung und die Neigung der Selbstliebe durch den Verlust ihrer Richtung temperirt werden können, sie nehmen das blos an und kommen über die bestimmte Richtung des Triebes nicht hinaus. Dies ist der Grund, warum sie die menschliche Natur als Trieb und Neigung zur Geselligkeit nicht in Verhältniß zu Gott und der Welt erkennen können, warum sie auf die Offenbarung zurückgehen müssen. Soll die menschliche Natur als Trieb und Neigung zur Geselligkeit nicht des letzten Grundes entbehren, so muß sie in Verhältniß zu Gott und der Welt erkannt werden. Die bloße Selbsterhaltung und Selbstliebe beharrt so lange, bis die menschliche Natur als Liebe zum Ganzen auf Gott und die Welt bezogen wird. Erst dann verliert der Trieb seine bestimmte Richtung, oder nimmt seine Richtung auf die Gesellschaft hin, wie Cumberland und Pufendorf gezeigt haben. Die rechte Vernunft lehrt den Menschen seine Selbstliebe mäßigen; die Neigungen der Selbstliebe und Socialität sind

nicht entgegengesetzt, die Sorge für das eigene Wohl fordert die Sorge für das allgemeine Wohl. Cumberland und Pufendorf leiten darum das natürliche Gesetz nicht aus der Neigung der Selbstliebe ab, sondern lehren, daß der sein Wohl suchende Mensch zu Andern ein Verhältniß habe. Je mehr er Andern nützt, desto vollkommener ist er selbst, je mehr er sich selbst liebt, desto mehr sorgt er dafür, daß Andere ihn wieder lieben. Die Bewahrung des Einzelnen ist ungetrennt von der Bewahrung und von dem Wohle Aller, sie ist die gemeinsame Liebe, das höchste Gut. Man kann daher die Gesellschaft nicht mehr mit dem Triebe der Selbsterhaltung und der Neigung der Selbstliebe unmittelbar annehmen, man kann daran nicht festhalten: diese sind in Einheit mit jener, indem sie ihre Richtung verlieren. Damit fällt die Erkenntniß Gottes als bloßer Ursache seiner selbst aus bloßer Selbstliebe hinweg. Gott wird als Ursache der Welt in Verhältniß zur Welt gefaßt, auf sie bezogen.

Dies Verhältniß wird als Wohlwollen, als Liebe vorgestellt. Die Liebe ist in solcher Vorstellung noch nicht selbst der Inhalt, nicht ihre eigene Voraussetzung. Cumberland und Pufendorf fassen die Beziehung Gottes auf die Welt als durch den Willen bestimmt auf, sie sprechen zwar von Gott als von einer weisen Macht, die die Welt regiert, aber zeigen nicht, wie die Weisheit Gottes mit der Gerechtigkeit und dem Wohle der Menschheit zusammenhängt. Die weise Macht Gottes ist daher bloße Macht, die dem Menschen durch das natürliche Gesetz die Verbindlichkeit auferlegt. Das natürliche Gesetz fließt nicht aus der Weisheit, sondern aus dem Willen Gottes. Gott regiert die Welt durch seinen Willen, durch seine Macht und Herrschaft, welche willkürlich erscheint. Die Liebe Gottes zum Wohle der Menschheit ist, als bloßer Wille in dem Wesen Gottes gegründet, problematisch, und kann darum eben so sehr das Gegentheil sein. Leibnitz dagegen sucht das Verhältniß Gottes zur Welt nicht in dem Willen Gottes begründet zu erkennen, sondern in dem Wesen Gottes. Gott regiert nach ihm die Welt nicht durch abstracte, sondern durch weise Macht, weniger durch seinen Willen als durch seine Weisheit. Leibnitz erkennt den Zusammenhang der Gerechtigkeit mit der Weisheit Gottes und dem Wohle der Menschheit. Erst wenn Gott nicht allein mächtig ist durch seinen Willen, sondern auch gütig und gerecht durch sein Wesen, ist die Möglichkeit gege-

ben, daß der Mensch Gott wegen seiner Güte und Gerechtigkeit lieben kann. Die Furcht des Menschen vor der göttlichen Allmacht wird dadurch gemildert. Der Mensch handelt nicht mehr gerecht aus Furcht, sondern die Pflicht, unter Gottes Herrschaft recht zu handeln, liegt für ihn in der allgemeinen Gerechtigkeit, welche keine bloße Macht ist, sondern wie die Weisheit und Wahrheit selbst in dem Wesen Gottes begründet ist. Wenn Gott nach seinem Wesen gütig und gerecht ist, so ist er nicht aus seiner Macht, sondern aus seiner Liebe gütig und gerecht. Gott ist mit seiner Gerechtigkeit und Güte kein dem Menschen fremder Wille mehr, sondern ist ein dem Menschen befreundetes Wesen. Und der Mensch handelt aus Liebe zu Gott, d. h. zu seiner Gerechtigkeit aus eigener Neigung, nicht aus Hoffnung und Furcht. Er handelt gerecht um der Gerechtigkeit willen. Die Gerechtigkeit Gottes ist nicht mehr eine andere Gerechtigkeit, als die menschliche. Die göttliche Macht und Weisheit ist zugleich Liebe, und diese Liebe ist Gerechtigkeit, die jener gemäß ist. Die Gerechtigkeit hat also einen Grund. Sie ist wegen der höchsten Weisheit und Vernunft Wohlwollen, Sorge für menschliches Glück. Gott sorgt in seiner Weisheit und Gerechtigkeit für das Wohl aus Liebe zum Menschen, und dieser sorgt für sein und Aller Wohl, indem er dasselbe zu Gott in Beziehung setzt; er ist gewissenhaft in der allgemeinen Gerechtigkeit, er hat Gemeinschaft mit Gott, der Wahrheit selbst. Darum kann nicht die menschliche Gesellschaft als solche, und nicht die Bewahrung derselben Princip der Rechtserkenntniß sein. Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist ein höheres Princip, aus welchem die Erkenntniß allein möglich ist. Die Liebe Gottes ist keine Spinozistische Selbstliebe, sie bezieht nicht Alles auf sich selbst, sondern Gott erschafft die Welt aus seiner Liebe. Gott liebt es, geliebt zu werden, und der Mensch liebt Gott, wenn er sich für das allgemeine Wohl bethätigt, in welchem das seinige inbegriffen ist. Die Liebe und Gerechtigkeit Gottes haben in dem Wesen Gottes ihren Grund, die Liebe Gottes ist nicht blos auf die Wohlthaten zu beziehen, die der Mensch von Gott empfängt, sondern auf die göttliche Vollkommenheit, welche das wahre Wohl des Menschen in sich schließt. Gott regiert die Welt durch seine Weisheit und Liebe; es ist ein Glück für die Menschen, von einem Herrscher regiert zu werden, welcher mit der Macht zugleich Liebe gegen seine Untergebenen verbindet. Die Menschen können in keinem

vollkommneren Staate leben, als in der göttlichen Weltregierung. Dieser vollkommenste Staat ist keine blos menschliche Societät, sondern eine göttlich-menschliche, die alle menschliche Gesellschaft überragt.

Darum soll der Mensch Gott den Beherrscher der Welt als das liebevolle Wesen erkennen. Er soll das Recht nicht auf die menschliche Gesellschaft ohne Gott, sondern auf die Gesellschaft in Einheit mit Gott, auf die Vollkommenheit der göttlichen und menschlichen Gemeinschaft beziehen. Die Liebe Gottes ist vollkommen, sie ist zugleich Liebe zum Guten, d. h. zum Wohle des Menschen. Diese Liebe soll den Menschen treiben, recht zu handeln. Das Recht und die Liebe werden daher auf das menschliche Wohl bezogen. Die Liebe Gottes und des Menschen ist trotz aller göttlichen Vollkommenheit und höherer Gemeinschaft des Menschen mit Gott, mit dem zeitlichen Wohle des Menschen behaftet. Der Mensch liebt Gott, wenn er recht handelt, und handelt recht, wenn er für sein und Anderer Wohl sorgt, wenn er sich des Wohls Anderer freut. Leibnitz nennt Gott wegen seiner Vollkommenheiten die uninteressirte Liebe. Aber da alle Wohlthaten von Gott kommen, da jene Liebe zugleich Wohlwollen, Wohlthun ist, so hat Gott dabei ein Interesse. Gott will, daß es dem Menschen wohl gehen soll, und das kann nur geschehen, wenn er recht handelt, wenn er sein eigenes Wohl und das Wohl seiner Nebenmenschen fördert. Die uninteressirte Liebe Gottes fällt allein in die göttlichen Vollkommenheiten; die Liebe Gottes ist jedoch als Wohlwollen für den Menschen interessirt, und dies Interesse ist der Nutzen, das Wohl des Menschen. Der Mensch erreicht nur dann sein Wohl, wenn er aus Liebe zu Gott recht handelt. Er wird dann von Gott belohnt, sonst wird er von Gott bestraft. Dem Menschen soll es wohl gehen, wenn er Gott liebt, ehrbar lebt, gewissenhaft handelt, für sein und Aller Wohl sorgt, aber demungeachtet kann's ihm nicht wohlgehen. Wenn er auch noch so glücklich ist, sein Glück wird immer irdisch sein. Es fällt in die endliche Welt und ist darum, wie alles Irdische, vergänglich. Leibnitz weist den Menschen aus diesem Grunde über die sterbliche Welt hinaus und erkennt damit an, daß das wahre Heil des Menschen nicht sein irdisches Wohlergehen ist, daß die Liebe, wenn sie noch von Anderem als von sich selbst erfüllt ist, nicht die wahre Liebe sein kann. Er kommt der wahren Liebe viel

näher, als Cumberland und Pufendorf, denn er beschränkt die Liebe Gottes nicht, wie diese, auf die Wohlthaten Gottes, und doch enthält die Liebe Gottes als Neigung zum Wohle des Menschen bei ihm nicht alle Bedingungen der göttlichen Liebe, er erhebt sich zwar durch die uninteressirte Liebe Gottes, welche eins mit den göttlichen Vollkommenheiten ist, über Cumberland und Pufendorf, aber faßt sie noch nicht rein und ungetrübt, weil nicht frei von allem Interesse. Sie ist noch nicht wirkliche gegenseitige Liebe, oder Liebe als solche, die erst die wahre Liebe ist.

Man darf diese Erhebung Leibnitzens über Cumberland und Pufendorf nicht so verstehen, als verwerfe er das Socialitätsprincip überhaupt. Er meint nur, daß die bisherige Socialität zum Princip des Gerechten nicht genüge. Er bezieht das Gerechte nicht auf die menschliche Gesellschaft als solche, sondern auf die Vollkommenheit derselben, d. h. auf ihre Gemeinschaft mit Gott. Er erhebt die Socialität dadurch in die höhere Idee. Der wirkliche Begriff der Socialität ist bei ihm die Vollkommenheit. Das allgemeine Wohlwollen ist bei ihm nicht dasselbe, wie bei Cumberland und Pufendorf, sondern es hat einen zureichenden Grund, wie das Gerechte, womit es zusammenhängt. Leibnitz betrachtet die Socialität nicht gegensatzlos, wie H. Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke, Cumberland und Pufendorf, sondern als mit dem Gegensatz behaftet. Jene behaupten die Socialität gegen die essentielle Gerechtigkeit und gegen die Integrität, sie machen dieselbe als Gedankenprincip gegen Glaubensprincipien geltend. Leibnitz abstrahirt von allem und jedem Glaubensprincip. Er bildet keinen Gegensatz gegen dasselbe, sondern einen Gegensatz gegen das noch unvollendete Gedankenprincip selbst. Er streitet nicht gegen Mevius, Alberti, von Seckendorf, sondern gegen Pufendorf und Cocceji. Er steht nicht gegen die Socialität auf Seiten des Glaubens, sondern auf Seiten des Gedankens. Er hebt den Widerspruch unmittelbar auf, womit die Rechtserkenntniß in Betreff der Socialität behaftet war. Wenn er die Gerechtigkeit im Wesen Gottes begründet erkennt, so scheint er damit blos zum Glauben zurückzukehren. Die göttliche Essenz ist bei ihm keine Unmittelbarkeit des Glaubens, sondern Unmittelbarkeit des Gedankens, er bezieht die menschliche Natur in ihrer Ursprünglichkeit und Verderbtheit nicht im Glauben auf Gott unmittelbar, er sucht sie ebensowenig in ihrer Integrität durch den

Gedanken zu rechtfertigen, sondern hält den Gedanken vom Glauben fern und frei. Er rechtfertigt sie aus dem Gedanken Gottes als erster Ursache und kommt dadurch auf ihre wesentliche Bestimmung, auf ihren wesentlichen Begriff. Der Gedanke Gottes, als des weisen Urhebers der Welt, ist das Princip der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, seinem Wesen, und dies Princip ist nach ihm das wahre Rechtsprincip.

Leibnitz hebt den Gegensatz und Widerspruch der Principien der Socialität bei Pufendorf, und der Integrität bei Mevius und Alberti unmittelbar auf, ohne diesen Gegensatz durch sich selbst aufzulösen. Er hat über den Gegensatz und Widerspruch kein Bewußtsein gehabt. Er geht in dieser Beziehung auf die Principien Pufendorfs und seiner Gegner nirgends ein, er urtheilt zwar über den ersteren, aber nicht im Sinne jenes Gegensatzes, sondern überhaupt, er spricht die Mängel derselben unmittelbar aus, ohne dies geschichtlich zu rechtfertigen. Suchen wir aus seinen Werken die Stellen zusammen, in welchen er sich über die früheren Naturrechtslehrer und Philosophen ausspricht.

Leibnitz sagt von den Scholastikern: sie haben einen Ueberfluß von Ungereimtheiten, aber es findet sich in solchem Schmutze auch Gold, das hat Grotius wohl zu schätzen gewußt[1]). Ein Politiker wird sie ungestraft ignoriren können, aber sonst kein Anderer, welcher Recht und Moral Andern richtig lehren will[2]). Leibnitz vertheidigt den H. Grotius gegen die Verleumdung Aubers und mißbilligt die Behauptung Vassors, daß gute Männer schlechte Geschäftsleute wären[3]). Er sagt: die Meinung, daß Grotius kein Geschick zu Staatsgeschäften gehabt habe, ist von böswilligen Leuten verbreitet worden: seine Thaten beweisen das Gegentheil. Grotius hat Recht gethan, daß er die scholastische Lehre von dem ewigen Gesetze Gottes mit dem Princip der Socialität verbunden hat[4]).

---

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. IV. Responsio ad Bierlingium §. 71. p. 8: Scholasticos agnosco, abundare ineptiis, sed aurum est in illo coeno, quod bene scivit Grotius.

[2]) Ibid.: Politicus haec impune fateor ignorabit, sed non qui docere alios recte volet rem morum et juris.

[3]) Ibid. §. 12.

[4]) Ibid. §. 22: Meo judicio recte Grotius doctrinam Scholasticorum de lege dei aeterna cum principio socialitatis conjunxit.

Wenn die Jugend bei dem Studium des Grotius jetzt Ekel empfinde, so werde sie schlecht unterrichtet, das sei in seiner Jugendzeit anders gewesen. Er bemerkt von Hobbes, daß dieser viel Tiefes, aber auch Manches habe, was man nicht dulden könne[1]. Er schrieb an Jacob Thomasius: Hobbes macht zur Mutter des Billigen den Nutzen, nach ihm fröhnt alles Recht dem Nutzen, es steht und fällt mit demselben. Hobbes ertheilt den Fürsten die absolute Herrschaft, darum genügt allein der Verdacht, um das Recht zu vernichten. Er leitet alle Gerechtigkeit aus dem bürgerlichen Gesetze ab, damit stürzt aber jede Verbindlichkeit und Bewahrung von Bündnissen unter den Staaten zusammen (Vergl. oben). Er sagt aber an einer andern Stelle: den Hobbes verstehen Wenige, Hobbes ist für die absolute Gewalt nicht so sehr, als man gewöhnlich glaubt, aber seine Principien sind ungenügend[2]. Hobbes verfährt ihm wie ein Nominalist, das habe er aus dessen Abhandlungen über den philosophischen Styl gesehen. Er hätte behauptet, daß die Wahrheit der Dinge in Namen bestehe, daß diese sich nach dem menschlichen Willen richten, weil die Wahrheit von der Erklärung der Termini und diese von jenem Willen abhängen. Hobbes gehöre sonst zu den tief denkenden Männern des Jahrhunderts[3]. Leibnitz urtheilt auch über Spinoza. Er sagt: Spinoza scheint dem Hobbes nicht blos in der Politik, sondern auch in der Religion zu folgen, wie Hobbes sie im Leviathan erörtert hat. Hobbes hat im Leviathan den Samen jener herrlichen Kritik ausgestreut, welchen der kühne Mann (Spinoza) gegen die heilige Schrift geübt hat[4]. Spinoza scheint dasselbe zu behaupten, was David de Diameto, welcher lehrt, daß Gott die erste Materie der Dinge sei, denn er nehme an, daß die Kreaturen Modificationen Gottes seien. Die erste Materie im Sinne derselben ist kein passives Ding, sondern schließt ein actives Princip ein[5]. Leibnitz schrieb auch einen Brief an Spinoza über optische Gegenstände[6]. Leibnitz sagt von Locke:

---

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. I. Epist. 167. §. 4. p. 279.

[2]) Ibid. Tom. IV. Responsio ad Bierlingium. §. 10. p. 8.

[3]) Ibid. p. 114.

[4]) Ibid. Tom. III. Epist. 12. ad Jac. Thomasium. §. 2. p. 55.

[5]) Ibid. Tom. II. lettre XVIII. p. 426.

[6]) Leibnitii opera omnia, stud. Dutens. Meditationes, observationes

die Schriften Lockes verdienen, wie die Pufendorfschen, gelesen zu werden, aber sie sind exoterisch, sie geben den Jüngern der Wissenschaft eine gewisse, aber unvollkommene Idee von der Wissenschaft, ohne daß sie dadurch in das Innerste derselben eindringen können [1]). Lockes Buch über den menschlichen Verstand genügt wenig [2]). Locke philosophirt zwar über den menschlichen Verstand subtil genug, aber wirft die Principien wieder über den Haufen durch seine Vermuthung, daß auch die Materie denken könne. Er exponirt Einzelnes nicht übel, aber beseitigt die angebornen Ideen und Wahrheiten nicht richtig. Er irrt im Ganzen und schießt häufig fehl. Er unterscheidet nicht gehörig zwischen nothwendigen Wahrheiten und Wahrheiten durch Induction, sonst würde er gemerkt haben, daß erstere nur aus den dem Verstande angeborenen Principien bewiesen werden können, indem die Sinne blos lehren, was geschieht, nicht was nothwendig geschieht. Im Verstande ist nichts, was nicht früher in den Sinnen war, außer dem Verstande selbst. Er untergräbt die immaterielle Natur der Seele durch Minen aller Art, und neigt sich den Socinianern zu, deren Meinungen von Gott und dem menschlichen Verstande stets ärmlich gewesen sind [4]). Leibnitz wünscht, Locke möchte seine Schrift über den Gedanken, die Wahrheit und die Ideen gelesen haben, er würde dann gefunden haben, daß die wahren oder reellen Ideen solche sind, von deren Ausführung man versichert sein kann, daß sie möglich ist. Die anderen sind zweifelhaft. Die Ideen kommen aus unserm eignen Innern; in gewissem Sinne entstehen selbst die Empfindungen aus denselben; die Seele ist unabhängiger als man denkt. Wenn Locke behauptet, daß die Seele öfters sei, ohne daß sie denke, so ist dagegen zu sagen: die

---

caet. §. CLXX. p. 329: Ce fameux juif Spinosa avait un teint olivâtre, et quelque chose d'Espagnol dans son visage; aussi était-il originaire de ce pays là. Il était philosophe de profession, et menait une vie tranquille et privée, passant sa vie à polir des verres, à faire des lunettes d'aproche, et des microscopes. Je lui ecrivis une fois une lettre touchant l'optique, que l'on a inserée dans ses oeuvres.

1) Ibid. Tom. I. Epist. CLXXVI. §. 4. p. 279.

2) Ibid. Tom. IV. § 6. p. 8: Lockii liber de intellectu humano mihi parum satisfecit.

3) Ibid. Tom. I. Epist. CLXXVI. §. 4. p. 279.

4) Ibid. Tom. IV. §. 3. p. 15.

Seele und selbst der Körper ist nie ohne Thätigkeit, und die Seele ist nie ohne Perception. Uebrigens finden sich in den Lockeschen Schriften gute Reflexionen. Es ist sehr richtig, daß wir unser menschliches Dasein durch unmittelbare Anschauung haben, aber das Dasein Gottes allein durch den Beweis erkennen. Mit den moralischen Wahrheiten, die er berührt, kann man im Ganzen wohl übereinstimmen [1]).

Leibnitz urtheilt über Pufendorf weniger günstig. Er schreibt an Jacob Thomasius: Pufendorf ist mir bekannt, er soll seine Elemente nach Weigels Ethik concipirt haben [2]). Er schränkt das Recht auf das Aeußerliche ein, was weder den alten Philosophen noch den besseren Juristen gefallen kann. Pufendorf ist weder ein großer Philosoph noch ein großer Jurist; er bringt nur Populäres vor. Er habe bei ihm keine große Autorität [3]), seine Gelehrsamkeit sei mittelmäßig, aber sein Styl prompt und genial. Er sagt ferner: Die Streitschriften Pufendorfs sind so abgefaßt, daß ihm schwer beizukommen ist, immer ist die von ihm genommene Gelegenheit und Kühnheit für den Gegner schlimm genug; was er einmal, selbst unüberlegt, gesagt hat, das vertheidigt er fortwährend hartnäckig, z. B. daß die Gerechtigkeit nicht von der Natur und von den ewigen Wahrheiten, sondern von dem göttlichen Willen abhänge. Wenn das wahr wäre, so wäre gar keine essentielle Gerechtigkeit Gottes möglich [4]). Seine Lehre von dem willkürlichen Ursprung der moralischen Wahrheiten ist nicht minder falsch, er faßt sie so, als sei dieselbe nicht in der Natur, sondern in dem Willen gegründet. Bierling antwortet: demohngeachtet hat Pufendorf seine Verdienste; er verdankt zwar viel dem Grotius und Hobbes, aber zieht den Leser durch seine Deutlichkeit und Schärfe an. Er, Bierling, wolle nicht die Heftigkeit vertheidigen, mit welcher derselbe seine Gegner verfolge, aber stände es bei diesen, so wäre es um den Ruhm des Pufendorf längst geschehen. Leibnitz schrieb wieder: er wolle die Pufendorfschen Schriften nicht um ihr Lob bringen, er erkenne

---

[1]) Leibnitii epist. ad divers., cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. IV. p. 402—11: Reflexions de Leibnitz sur l'essai de l'entendement humaine de Monsieur Locke.

[2]) Ibid. Tom. III. Epist. ad Kest. p. 24.

[3]) Ibid. §. 1, 2. p. 246—47.

[4]) Ibid. Tom. IV. p. 12 sq.

den Nutzen der historischen Werke Pufendorfs an, denn sie seien Excerpte aus Archiven, aber was Pufendorf über das Naturrecht mitgetheilt habe, das schätze er weniger [1]). Seine schwedische Geschichte sei besser geschrieben, als die brandenburgische, aber die Materie, welche er aus Tabellarien gesammelt habe, sei mehr als seine Schreibart zu loben. Er sei in einigen Meinungen des Hobbes rückhaltender, als billig, und habe unsern Staat und viele andere für monströs gehalten, da er das Dogma von der Nothwendigkeit einer alles regierenden bürgerlichen Person zulasse [2]). Auch sein Fundament des Rechts sei falsch, denn es sei dasselbe, was Gesetz, Zwang [3]). Leibnitz schrieb an Kortholt: er könne Manches nicht billigen, worin Pufendorf von H. Grotius abweiche [4]); auch werde sein Schreiben über Pufendorfs Elemente Vielen mißfallen [5]). Manche haben dasselbe wirklich nicht gebilligt [6]). Es hat sogar welche gegeben, die Leibnitzen des Neides beschuldigt und behauptet haben, daß er den Ruf eines so großen Mannes durch seine Urtheile habe verdunkeln wollen [7]). Eine gewisse Abneigung zwi-

[1]) Leibnitii epist. ad. divers., cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. IV. §. 22. p. 4.

[2]) Aber Leibnitz lobt auch den Monzambano wieder wegen der Erörterung der irregulären Staatsform des deutschen Reiches. Vid. op. omn. stud. Dutens. Tom. IV. p. 306. Er wußte vielleicht damals noch nicht, daß Pufendorf der Verfasser des Monzambano wäre.

[3]) Leibnitii epist. ad divers., cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. I. §. 4. p. 279.

[4]) Ibid. §. 3. p. 286.

[5]) Ibid. Epist. CLXXXI. §. 4. Opera omnia, stud. Dutens. Tom. VI. Pars I. §. LXXXVII. p. 311.

[6]) Leibnitii opera phil. quae extant omn. ed. Erdmann. Pars altera. Deux lettres à Mr. Bourgut. p. 734: Il y en a un autre (à Lausanne) qui a commenté sur Pufendorf du droit de la nature, et m'a fait un procès sur la manière avec la quelle se parle en passent dans la Theodicée (vid. Leib. op. om. ed. Erdm. p. 537) de son auteur, lequel soutient que les vérités morales, dependant de la volonté de Dieu, doctrine qui m'a toujours paru extrêmement déraisonnable, et j'ai dit là-dessus que Mr. Pufendorf ne devoit être compté sur cette matière. Là-dessus ce Professeur de Lausanne s'est faché contre moi, et dit que le sentiment de son auteur paraitra toujours plus raisonnable que mon Harmonie préétablie. Mais je crois de pouvoir bien dire aussi, que son jugement ne doit pas être compté sur cette matière.

[7]) Vid. Bon. praef. p. 44.

schen Leibnitz und Pufendorf ist unverkennbar. Leibnitz schreibt nämlich an Bierling, Pufendorf habe in Schweden für ihn Geschäfte besorgen sollen, aber er, Leibnitz, habe von seinen Freunden später erfahren, daß Pufendorf das Gegentheil gethan habe. Leibnitz und Pufendorf konnten wohl nicht viel Zuneigung zu einander haben. Leibnitz haßte z. B. alle Streitigkeiten[1]; das reicht allein schon hin, daß er für Pufendorf nicht eingenommen sein konnte.

Von den späteren Naturrechtslehrern haben Wolff und Samuel Cocceji sich über Leibnitz näher ausgesprochen: Wolff in der Vorrede zur neuen Methode und Samuel Cocceji in einer eignen Vertheidigung gegen Leibnitz. Die Vorrede Wolffs ist schon angeführt und betrachtet worden. Cocceji sagt: Leibnitz confundirt das Naturrecht häufig mit der Moral[2], er übersieht, daß das Naturrecht nicht blos aus der Vernunft fließt, sondern auch aus dem offenbarten Willen Gottes. Während der Wille in seinen Thaten dunkel ist und die Vernunft oft zweifelt, ist die Offenbarung sicher und gewiß[3]. Die Socialität ist von den Rechtsprincipien nicht auszuschließen, wie Leibnitz will, es giebt viele Rechte derselben, welche aus den Principien der Socialität wirklich folgen, sie ist nur nicht das erste, allgemeine und adäquate Princip selbst. Der Grund Leibnitzens für jene Ausschließung, nämlich die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, genügt nicht, es kommt durch solche Gemeinschaft zu den menschlichen Rechten nichts hinzu[4]. Leibnitz sagt: Cocceji wechselt in Erkenntniß des naturrechtlichen Princips nach

---

[1]) Leibnitii epist. ad divers., cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. I. §. 4. p. 256—57: Nam, ut verum fateor, ipsemet his litibus parum faveo, atque adeo inter doctos certari operibus, non verbis, et quicquid ostendit, sive falsum, sive acre sit, suppressum mallem. — Leibnitz schrieb über Pufendorfs Eris an Placcius op. omnia, stud. Dutens. Tom. VI. p. 45: Nescio, an cl. viri, Samuelis Pufendorfii librum legeris, Eridis parum amabili titulo inscriptum, ut in litteris ad me loquitur vir quidam illustris. Ego scriptoris ingenium colo atque exosculor; sed vellem moderari sibi nonnihil, minusque acriter invehi in dissentientes. Si voluisset Caesarini Fuerstnerii auctor, exemplo Monzambani, satyra vindictam sumere a dissentientibus, quantum illi chartae, quantum temporis impendendum fuisset, melioribus destinatum!

[2]) Tract. jur. nat. un. ver. et adaeq. Aut. S. Coccejio. Pars alt. p. 6.

[3]) Ibid. p. 8.

[4]) Ibid. p. 29—32.

Willkür und Belieben. Bald setzt er das Naturrecht in die Vernunft und Weisheit Gottes, bald in das Wohlwollen, bald in die Vollkommenheit der göttlichen und menschlichen Gesellschaft, bald in den Befehl der höchsten Vernunft und bald in das Wesen Gottes [1]). Cocceji versteht unter Wesen Gottes als Quelle des Naturrechts blos dasjenige, wodurch Gott ist, wodurch Gott existirt, nicht zugleich das, wodurch Gott handelt und Rechte constituirt [2]). Er bedenkt nicht, daß Leibnitz das Wesen Gottes nicht auf die Existenz beschränkt, sondern auf die Gerechtigkeit und Liebe ausdehnt und daß Alles bei ihm in harmonischer Einheit ist.

Leibnitz spricht die höhere Idee der Socialität unmittelbar aus. Er erhebt sich unmittelbar über den Gegensatz und Widerspruch der Principien bei Cumberland und Pufendorf, und behauptet das Socialitätsprincip ebenso unmittelbar gegen die Glaubensprincipien und gegen das Socialitätsprincip selbst. Er stellt das Socialitätsprincip anderen Principien nicht entgegen, sondern faßt dasselbe ohne alle Beziehung auf Anderes, er durchbricht die bisherigen Schranken dieses Princips, wodurch es unmittelbar in sich vollendet erscheint. Das Socialitätsprincip resultirt bei ihm aus keinem Gegensatz und Widerspruch anderer Principien, sondern Leibnitz greift unmittelbar über solche hinüber, er nimmt das Resultat vorweg und behandelt dasselbe unmittelbar und positiv. Aber dies ist historisch nur die eine Seite der Berechtigung des Socialitätsprincips, welches sich bisher als Gedankenprincip aus dem Gegensatz und Widerspruch gegen die Glaubensprincipien entwickelt hat. Letztere sind der Grund des Entstehens desselben gewesen. Das Gedankenprincip muß daher die Glaubensprincipien aus sich selbst auch ausscheiden, was nur dadurch möglich ist, daß nicht von dem Gegensatz und Widerspruch der Principien abstrahirt wird, sondern dieser Widerstreit durch inne-

---

[1]) Tract. jur. nat. un. ver. et adaeq. Aut. S. Coccejio. Pars alt. p. 36: Primum jus naturae constituit in dei intellectu et sapientia; deinde in ejus bonitate et benignitate; postea in perfectione societatis humanae et divinae; inde in jussu supremae rationis, denique in essentia dei; hic oportet ita fluctuari et pro arbitrio disciplinae principium statuere quod certissimum esse debet.

[2]) Ibid.: Caeterum essentia dei in sensu abstractivo est id tantum per quod deus est et existit, non per quod operatur ac jura constituit.

ren Kampf überwunden wird. Dies ist die andere Seite der Berechtigung des Socialitätsprincips, die wirkliche Ueberwindung der bisherigen Glaubensprincipien durch das Socialitätsprincip, und Ausscheidung jener Principien durch dieses, die wesentliche Aufgabe des Thomasius, deren wissenschaftliche Lösung eine Ergänzung der Leibnitzischen Unmittelbarkeit ist.

Christian Thomasius wurde am ersten Tage des Jahres 1655 zu Leipzig geboren[1]), wo sein Vater, Jacob Thomasius, Professor der Beredtsamkeit war. Seine Mutter, Marie, war eine Tochter Weber's, Archidiaconus' zu St. Nicolai und Licentiaten der Theologie. Seine Lehrer an der Schule waren Feller, Rappolt und Herrich. Seine Lehrer an der Universität waren Ittig in der Physik, Alberti in der Metaphysik, Kuhn, Rechenberg und Frankenstein in der Mathematik, Historie und Politik. Seinen Vater hörte er den Grotius exponiren. Thomasius wurde im Jahre 1671 Baccalaureus und wurde, 17 Jahre alt, Magister der Philosophie im Jahre 1672. Erst leitete sein Vater seine Studien, aber dann entschied er sich mit Zustimmung desselben für die Rechtswissenschaft, und ging 1675 nach Frankfurt an der Oder, wo Stryk und Rhez seine Lehrer wurden. Thomasius fing hier bald selbst an, juristische Vorlesungen zu halten, um „lehrend zu lernen". Er las über die Institutionen des römischen Rechts und erklärte den Klenk zum Grotius, um zu sehen, was Grotius und Pufendorf ihm genützt hätten. Er hoffte zugleich, Pufendorf werde seine Irrthümer endlich aufgeben; aber als dessen Apologie erschien, brachte diese ihn auf andere Gedanken. Er faßte nun den Entschluß, Alles selbst zu untersuchen, keine Autorität mehr anzuerkennen, die Gründe zu prüfen und Alles nach eigener Erkenntniß entscheiden zu wollen. Er wurde im Jahre 1679 Doctor der Rechte, reiste darauf nach Holland und lernte hier den Grävius kennen. Später, nach seiner Rückkehr, lehrte er in seiner Vaterstadt Pandecten. Thomasius war schon in Frankfurt bestrebt gewesen, das positive Recht durch das Naturrecht verbessern zu wollen; dies setzte er in Leipzig fort. Auch wollte er den

---

[1]) Vergleiche Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt von H. Luden. Mit einer Vorrede von Johann von Müller, Königl. Preußischem geheimen Kriegsrath und Historiographen. Berlin 1805. Bei Johann Friedrich Unger.

Grotius und Pufendorf vereinigen. Er war auch eine Zeit lang Rechtsanwalt, aber nachdem er die gerichtliche Praxis aufgegeben hatte, las er wieder über den Grotius und über Pufendorfs Bücher von der Pflicht des Menschen und Bürgers. Einige Dissertationen hatte er schon in Leipzig und Frankfurt drucken lassen [1]). Im Jahre 1683 schrieb er Bemerkungen zu Strauchs Dissertationen über das römische Privatrecht [2]). Im Jahre 1685 erschien seine Schrift über die Bigamie [3]), welche ihm viele Feinde zuzog. Thomasius lehrte in dieser Schrift, daß die Polygamie nach göttlichen und menschlichen oder willkürlichen Rechten, aber nicht nach dem Naturrecht verboten wäre. Er veröffentlichte darauf seine erste Schrift in deutscher Sprache. Sie war ein Programm [4]), in welchem er „der studirenden Jugend zu Leipzig ein Collegium über des Gratians Grundreguln, vernünftig, klug und artig zu leben" anbot. Er schlug diese Abhandlung im J. 1688 an das schwarze Brett an. Das schwarze Brett war bis dahin durch die deutsche Sprache noch nicht entweiht, oder vielmehr eingeweiht worden. „Luthers Schrift und Wort hatten noch nicht bewirkt, daß die Gelehrten Latein zu schreiben aufhörten, sie gewöhnten die Jugend, Latein zu denken und das Deutsche vergessen, so bildeten sie einen Staat im Staat, rissen die Gelehrsamkeit und Bildung vom Volke los; sie warfen eine Kluft zwischen sich und das Geschlecht, welche das Eingreifen des Geistes ins Leben des Menschen unmöglich machte. Thomasius brach die Fesseln der alten Gewohnheit, er kündigte sein Collegium, dessen Gegenstand eben so unerhört war, als die Form, in welcher er es ankündigte, nicht blos deutsch an, sondern versprach auch, es deutsch zu lesen. Er hielt Wort, und damit war die deutsche Sprache auf den Lehrstuhl versetzt." Thomasius rechnet den Franzosen am meisten zum Verdienst, „daß sie aus einem überaus klugen Absehen nicht allein ihre Werke mehrentheils in französischer Sprache herausgeben, sondern auch den Kern von denen lateinischen, griechi-

---

[1]) Uhl hat alle Dissertationen und Disputationen vom Jahre 1775 — 80 in 4 Quartanten herausgegeben.

[2]) Annotationes theoretico practicae in Joh. Strauchii dissertationes ad universum jus Justinianeum privatum.

[3]) De crimine bigamiae.

[4]) Welcher Gestalt man denen Franzosen im gemeinen Leben und Wandel nachahmen solle?

schen, ja auch nach Gelegenheit teutschen Autoren in ihre Muttersprache übersetzten; denn dadurch wird die Gelehrsamkeit unvermerkt mit großem Vortheil fortgepflanzet, wenn ein jeder dasjenige, was zu einer klugen Wissenschaft gefordert wird, in seiner Landessprache lesen kann, und es sich nicht erst, um fremde Sprachen zu erlernen, sauer werden lassen muß." Er sagt von den Deutschen, daß sie ihre Sprache nicht so hoch halten: „denn anstatt, daß wir uns befleißigen, die guten Wissenschaften in teutscher Sprache geschickt zu schreiben, so fallen wir entweder auf die eine Seite aus, und bemühen uns, die lateinischen oder griechischen Terminos technicos mit dunkelen und lächerlichen Worten zu verhunzen, oder aber wir kommen in die andere Ecke, und bilden uns ein, unsere Sprache sey nur zu denen Handlungen im gemeinen Leben nützlich, oder schicke sich, wenn es auf's Höchste kommt, zu nichts mehr, als Histörchen und neue Zeitungen darinnen zu schreiben, nicht aber die philosophischen oder deren höherer Facultäten Lehren und Grundreguln in selbiger vorzustellen." Er streitet gegen das Lateinlernen „nicht zwar, als ob die lateinische Sprache die Gelehrsamkeit hindern sollte, denn wer wollte so unvernünftig raisonniren, sondern weil durch die durchgehends gewöhnliche Lehrart viel ungegründet und unnöthig Zeug nebst dem Latein in die Gemüther der Lehrlinge eingeprägt wird, welches hernachmals so fest klebet, und merkliche Verhinderungen bringet, daß das Tüchtige und Gescheidte nicht haften will." Er sagt: „Sprache seyn Zierathen eines Gelehrten, aber an sich selbst machen sie niemand gelehrt." Er beantwortete die Vorwürfe, welche man ihm hierüber und über jenes Collegium machte, in den monatlichen Gedanken, welche im Jahre 1688 erschienen. Diese und das Bemühen, „den althergebrachten Studienplan über den Haufen zu werfen", dazu seine „lichtvollen Apperçüs und das Talent, Alles ins Lächerliche zu ziehen", gaben ihm einen großen Ruf. Die monatlichen Gedanken wurden „durch ihre Causticität eine Brandfackel in der gelehrten Welt", und er gerieth durch sie in allerlei Streitigkeiten und Persönlichkeiten, welche ein großes Aufsehen erregten.

Man beschuldigte ihn, daß er die lateinische Sprache „von den Schulen proscribiren wolle", aber man muß nicht glauben, daß er die Absicht hatte, sie ganz und gar zu beseitigen. Er schrieb noch das Jahr zuvor (1687) die Institutionen der göttlichen Jurisprudenz

lateinisch. Und er schrieb selbst noch später Werke lateinisch und deutsch. Wir haben hier vorzugsweise die naturrechtlichen und diejenigen Schriften zu betrachten, welche seinen näheren Bildungsgang enthalten.

Thomasius selbst hat sich in seinen Schriften über das Gesagte näher ausgesprochen. Dies geschah in der Proömialdissertation zu den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz, in dem Programm über die Hypothesen Alberti's, in der Vorrede zum Grotius, in den Einleitungen zur Hofphilosophie und Vernunftlehre, und in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz selbst. Da wir die Einleitungen zur Hofphilosophie, zur Vernunftlehre und die göttliche Jurisprudenz später erörtern müssen, wollen wir hier nur die bezüglichen Aeußerungen aus der Proömialdissertation, aus dem Programm und aus der Vorrede zum Grotius voranschicken. Thomasius sagt in der Proömialdissertation: er habe erst einige Jahre Philosophie studirt, und habe dann seinen Vater den Grotius erklären hören; darnach habe er den Grotius selbst und dessen beide Commentatoren, Caspar Ziegler und Johann Adam Osiander gelesen, und habe auch die Pufendorfschen Schriften so begierig studirt als den Grotius. Er sagt in dieser Beziehung: Pufendorf hat in seinem Natur- und Völkerrecht Vieles erläutert, was Grotius nicht berührt hat, und hat so Manches erörtert, was dieser im Dunkeln gelassen hat. Aber Eins habe ihm, dem Thomasius, nicht gefallen. Das sei die Polemik Pufendorf's gegen die Lehren von dem ewigen Gesetze Gottes, von der Convenienz mit der göttlichen Heiligkeit, oder mit der dem göttlichen Willen vorhergehenden Moralität, d. h. die Polemik gegen die essentielle Gerechtigkeit Gottes überhaupt. Er habe freilich damals die theologischen Fragen von den philosophischen noch nicht unterscheiden können, weil er geglaubt habe, daß Alle ewig verdammt wären, welche sich unterstanden hätten, an den ersteren zu zweifeln; es habe ihm zwar nicht einleuchten wollen, wie man die Einwürfe Pufendorf's werde entkräften können, aber die Autorität so vieler ehrwürdiger Männer habe noch den Sieg davon getragen. Seine Neigung für naturrechtliche Studien habe ihn bestimmt, sich der Rechtswissenschaft zu widmen, er habe seine juristischen Studien ohne Lehrer angefangen, er habe sie darauf in Frankfurt an der Oder vervollkommnet, und habe nach vollbrachten Studien selbst Jurisprudenz gelehrt,

habe über die Institutionen des römischen Rechts gelesen, und zugleich den Grotius nach Klenck erläutert. Er habe die Lücken seines Wissens dadurch ausfüllen wollen, und habe geglaubt, die öfters unterbrochenen Studien an einander ketten zu können; er sei aber in naturrechtlicher Beziehung noch immer für die Orthodoxen gewesen, und habe für die Moralisten gegen die Heterodoxen gekämpft[1]). Der Index der Pufendorfschen Neuerungen habe ihn in seinem orthodoxen Eifer nur bestärkt, denn er habe sich gefreut, als noch mehrere Schriften gegen Pufendorf erschienen seien und habe gehofft, die darin enthaltenen Gründe möchten die Pufendorfschen Neuerungen ein für allemal beseitigen. Er habe jenen Schriftstellern in seinem Herzen gedankt, daß sie aus Liebe zur orthodoxen Wahrheit das Wort ergriffen hätten, und habe gewünscht, daß Pufendorf der Last erliegen möge. Aber wie sei er enttäuscht worden, als er die Pufendorfsche Apologie gelesen habe, da sei er plötzlich inne geworden, daß seine Waffen solchen Angriffen nicht länger widerstehen könnten. Er habe früher immer geglaubt, daß, was die Theologen lehrten, auch wirklich theologisch wäre, und daß kein guter Mensch auf einen Ketzer und Neuerer hören dürfte; als er aber den Unterschied zwischen Theologie und Philosophie in Betracht gezogen, und die politischen und publicistischen Schriften fleißiger gelesen habe, da habe er sich überzeugt, daß die Theologen öfters vertheidigt hätten, was nicht theologisch war, sondern zur Moralphilosophie und Jurisprudenz gehörte, und daß man häufig für theologisch gehalten habe, was die Philosophen in dem aristotelischen Catalog der eilf Tugenden und die Juristen in den Glossen aufgestellt hätten. Als er gesehen habe, daß Pufendorf durch seine glückliche Bekämpfung jener falschen Hypothese den Sieg behalten werde, da habe auch er an den scholastischen Lehren zu zweifeln angefangen, da habe es auch ihn gedrängt, die scholastischen Nebel zu vertreiben, welche seinen Geist bisher verfinstert hätten. Er sagt: er habe nie im Sinne gehabt, an vorgefaßten Meinungen festhalten zu wollen, wenn man ihn von deren Unrichtigkeit überzeugen werde; er habe geglaubt, nachdem er an Urtheil zugenommen habe, gegen die Güte des Schöpfers zu sündigen, wenn er sich noch länger von Andern „nach Gefallen wie ein Vieh" leiten lasse. Es sei ihm wie einem

---

[1]) Industrius miles pro defendendis moralistarum doctrinis.

Menschen gewesen, welcher plötzlich aus einem despotischen Staate in eine Republik komme und die Freiheit zu kosten anfange. Die klaren Gründe Pufendorfs gegen die scholastischen Subtilitäten hätten ihn ganz und gar überzeugt. Er habe die einmal gewonnene Freiheit sorgfältig zu bewahren gesucht, er habe fleißig die Rechtswissenschaft gelehrt und erkannt, daß er die Pandekten mit Hülfe des Naturrechts werde besser erläutern können, und das Naturrecht nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch bedeutungsvoll sei. Er habe seine Gedanken auf's Neue zu ordnen angefangen, um sie der lernbegierigen Jugend mitzutheilen, und habe die Fundamente der allgemeinen Jurisprudenz aus dem Naturrecht aufzuzeigen gesucht. Er wurde durch den Ausbruch „der Pest" damals in seinen Vorlesungen unterbrochen, und sagt in dieser Beziehung: seine Zuhörer hätten ihn mit dem Grotius allein gelassen, und er habe erst nach zwei Jahren wieder fortfahren können. Thomasius suchte in jenen Vorträgen die Zweideutigkeit des Textes beim Grotius zu beseitigen und dessen Werk deutlicher zu machen [1]).

Thomasius wollte seine Aufgabe in dem Programm über die Hypothesen Alberti's auch geschichtlich rechtfertigen. Er freut sich über die Gegenwart, welche der menschlichen Autorität immer mehr entwachse, und betrachtet die Veränderungen, welche das Naturrecht seit zwanzig bis dreißig Jahren erlitten habe. Er sagt: erst habe man sich mit der aristotelischen Ethik, trotz Luthers Angriffe auf dieselbe, herumgeschleppt; dann habe man aus dem Naturrecht eine besondere Disciplin gemacht, aber man habe Alles zusammengeworfen und habe die Vernunft dadurch verwirrt. Man brauche nur dies Gemenge aus allerlei Rechten und Gesetzen bei Osiander zu lesen, um Kopfweh zu bekommen. H. Grotius habe dem Ganzen ein anderes Ansehn gegeben. Obwohl er in der Theologie durchweg anderer Meinung gewesen, so habe man ihn als Naturrechtslehrer doch geduldet, weil er in Manchem die scholastische Doctrin und menschliche Autorität noch habe bestehen lassen. Man habe selbst den Pufendorf gehen lassen, weil er die gemeinen Irrthümer in seinen Elementen nicht offenbar widerlegt habe; im Gegentheil, man habe sein Buch gelobt; ein berühmter Commentator des Grotius habe nur daran ausgesetzt, daß man daraus nicht ersehen könne,

[1]) Dissertatio prooemialis.

ob Pufendorf auch die alten Philosophen gelesen habe. Pufendorf habe darauf sein großes Werk über das Naturrecht mit Zeugnissen und Beispielen aus den alten Schriftstellern geschmückt, aber habe sich zugleich von H. Grotius und den Scholastikern mehr entfernt, habe die letztern förmlich angegriffen und widerlegt. Was habe man da nicht für Lärm und Streit angefangen! Man habe ihm 14 Jahre lang das Leben sauer gemacht. Was beide Theile für und wider geschrieben hätten, das sei außerordentlich weitläufig. Aber dies habe ihn angetrieben, Alles in kurzen Lehrsätzen zusammenzufassen und dieselben in den Institutionen alsdann zu verarbeiten[1]).

Thomasius faßt in der Vorrede zum Grotius Alles in den Gegensatz von Offenbarung und Vernunft zusammen. Er sagt: das Unglück der Welt kommt daher, daß man das natürliche und übernatürliche Licht, daß man Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung vermischt. Man wirft alle Erkenntniß unter einander, man giebt das Wahre für Irrthum und Irrthum für Wahrheit aus, während die größte Weisheit ist, beides zu unterscheiden. Der Unterschied besteht einfach darin, daß göttliche Offenbarung und Vernunft vom Verstande, aber Gnade und Natur vom Willen gesagt wird; beides wird auch häufig im weitern Sinne genommen. Das Licht der Vernunft wird wohl von natürlichen Kräften und die Gnade für übernatürliche Erkenntniß gebraucht. Das natürliche Licht begreift durch gesunde Vernunft den elenden Zustand des Menschen in diesem Leben auch ohne besondere göttliche Offenbarung, es hält jeden Menschen an, um sein eignes Elend bekümmert zu sein. Es zeigt ihm auch die Mittel und Wege, durch welche er aus seinem Elende herauskommen und sich durch natürliche Kräfte ohne übernatürliche Gnade in einen glücklichen Zustand setzen kann. Das unmittelbar göttliche übernatürliche Licht hat es mit der ewigen Seligkeit zu thun, welche der Mensch mit dem Fall verscherzt hat. Das geht über die Grenzen des natürlichen Lichts. Die sich selbst überlassene Vernunft weiß gleichfalls nichts vom Stande der Unschuld, nichts vom Fall, von Unsterblichkeit, vom ewigen Leben, von ewiger Höllenpein, von Christo und seinem Verdienst, vom Glauben an Christum, als dem einzigen Mittel, selig zu werden. Die sich selbst

[1]) Programma germanicum hypotheses Albertinas expediens.

überlassenen Willenskräfte sind ebenfalls nicht fähig, die ewige Glückseligkeit erlangen zu können. Der Mensch hat in Ansehung des Verstandes eine besondere göttliche Offenbarung nöthig, und in Ansehung des Willens einen übernatürlichen, göttlichen Beistand. Darin liegt der einfältige und deutliche Unterschied der Theologie und Philosophie und der Unterschied der übrigen Facultäten. Die Theologie hat es mit dem Licht der Gnade, die Jurisprudenz, Medizin und Philosophie haben es mit dem natürlichen Lichte der Vernunft zu thun.

Es ist viel Streit über die Grenzen dieser beiden Lichter, über die Nichtkenntniß derselben entstanden. Man wollte die Sache entweder allzu genau und subtil abwägen, oder man verfuhr in Untersuchung des Unterschiedes nicht methodisch genug. Die zeitliche und ewige Glückseligkeit sind einander nicht zuwider, sondern in vielen Stücken gleich, der Unterschied kommt auf den Grad der Vollkommenheit und die Dauer oder Unvergänglichkeit an. Aehnlich sind auch die beiden Lichter unterschieden, welche Gott dem Menschen gegeben hat, aber sie sind nimmermehr einander entgegen: sie sind im Gegentheil in der schönsten Harmonie. Der Verstand als solcher weiß zwar nichts von übernatürlichen Dingen, aber da die heilige Schrift dergleichen offenbart, findet er in der göttlichen Offenbarung nichts, was der gesunden Vernunft zuwider ist. Er erkennt vielmehr die Gerechtigkeit, Weisheit und Allmacht Gottes nur deutlicher. Das Licht der Natur giebt demselben z. B. verschiedene Beweismittel an die Hand, die Dreieinigkeit, die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Fleisches zu erläutern, und zu zeigen, daß darin nichts Widernatürliches ist. Die von Gott getriebenen Männer und Gott selbst haben die heilige Schrift für die vernünftigen Menschen, nicht für die unvernünftigen Thiere verfaßt, der Christ soll darum die Regeln vernünftiger Erklärung und Auslegung auch gebrauchen. Die beiden Lichter der Offenbarung und Vernunft widersprechen sich nicht, das übernatürliche Licht der erstern ist zwar dem natürlichen der letztern vorzuziehen, aber dieses ist deswegen nicht zu verwerfen. Es muß beibehalten werden, weil sonst keine Subordination zwischen beiden ist. So ist z. B. zwischen Parallellinien eine Subordination, aber keine Opposition, nimmt man die untere weg, so hört alle Subordination, aller Parallelismus auf. Diejenigen irren, welche der Schrift das natürliche Licht

dergestalt zu Haupt setzen, daß sie nichts glauben wollen, was nicht durch Vernunftschlüsse demonstrirt werden kann; aber auch die fehlen, welche der heiligen Schrift eine unvernünftige Auslegung andichten, welche Allen, die ihnen das nachweisen, „über's Maul fahren", und unter dem Vorwande verfolgen, daß das natürliche Licht dem übernatürlichen weichen solle, damit die Vernunft unter dem Glauben könne gefangen gehalten werden. Will man sich von den übernatürlichen Dingen einen vernünftigen Begriff machen, so fange man mit den natürlichen Dingen und mit der Beobachtung der Grenzen derselben an. Wenn ein Mensch für übernatürlich ausgiebt, was ein anderer mit vernünftigen in die Sinne fallenden Gründen für natürlich halten muß, so ist das unvernünftig. Man fange von dem natürlichen Lichte, von der Philosophie an, und behandle die übernatürlichen Dinge dort, wo die Grenze derselben aufhört. Aber die Lehrer des übernatürlichen Lichts wissen häufig nichts von den natürlichen Wissenschaften, zu welchen auch die Sittenlehre und alle andern Wissenschaften von des Menschen Thun und Lassen gehören. Aus solcher Unwissenheit entstehen öfters unvernünftige Lehren übernatürlicher Dinge, welche für Glaubensartikel ausgegeben und auf alle mögliche Weise durch List und Gewalt gefördert werden. Die Moralphilosophie ist dagegen aus eigner, vernünftiger Betrachtung des menschlichen Geistes und der natürlichen Kräfte herzuleiten. Aber man hat den rechten Gebrauch des natürlichen Lichts in den drei Hauptstücken, der gesunden Philosophie, der Verstandes-, Natur- und Sittenlehre, bisher verabsäumt[1]).

Thomasius kam durch seine Vorträge über den Grotius und seine Repetitionen über die Pufendorfschen Bücher von der Pflicht des Menschen und Bürgers zum Nachdenken über die gewöhnliche Eintheilung der göttlichen Gesetze. Er prüfte dieselbe näher und erkannte, daß man das natürliche und positiv allgemeine (göttlich offenbarte) Gesetz[2]) nicht bestimmt unterschieden, sondern beides vermischt habe, als wäre das moralische Gesetz gleichbedeutend mit dem Naturrecht[3]), und als gäbe es keine andern göttlichen Gesetze, als ceremonielle und gerichtliche. H. Grotius unterschied zwar das

---

[1]) Vorrede zum Grotius.

[2]) Lex naturalis et positiva universalis.

[3]) Lex moralis et jus naturale.

moralische Gesetz in dieser Beziehung, aber verfuhr in Erklärung des positiv allgemeinen Gesetzes heterodox, indem er dasselbe öfters mit dem natürlichen Gesetze confundirte. Die Theologen machten die Unterscheidung nicht, sie prüften besonders das positiv allgemeine Gesetz nicht und auch die Juristen thaten das nicht. Stulpisius hatte eine Untersuchung über das positiv allgemeine Gesetz zwar versprochen, aber hatte sein Versprechen nicht gelöst. Darum, sagt Thomasius, habe er dasselbe aus der Dämmerung an's Licht ziehen wollen. Seine Zuhörer baten ihn, zugleich mit dem Naturrecht seine Erklärungen der Pufendorfschen Hypothese zu ordnen. Das wurde die Veranlassung zur Conception der Institutionen der göttlichen Jurisprudenz. Er hatte dabei einen doppelten Zweck: er wollte nach Vorausschickung der allgemeinen Lehre in Hinsicht der Controversen über die Pufendorfschen Hypothese die Methode prüfen und erörtern, welche für die Zuhörer die beste wäre, wollte jene Hypothese und seine eigene, die Verbindung der Schlüsse nach der Meinung Pufendorfs und nach seiner eigenen Ansicht vertheidigen. Er wollte ferner den sogenannten Unterschied des Naturrechts von dem positiv allgemeinen Rechte bestimmt nachweisen, und wollte die Gebote des letztern in Hinsicht der Lehren von der Ehe und Strafe erörtern. Seine Methode sollte dabei vom Leichtern zum Schwerern, vom Bekannten zum Unbekannten übergehen. Das Weitere sollte mit Uebergehung müßiger Untersuchungen über analytische und synthetische Methoden dem Willen eines Jeden überlassen bleiben. Die Methode, sagt er, muß eine willkürliche sein [1]). Autoren an zuführen, schien ihm dabei nicht nöthig; er meinte, die wahre Gelehrsamkeit bestehe darin, Propositionen zu rechtfertigen und ihren Zusammenhang aufzuzeigen. Man soll die Wahrheit der Propositionen oder die Kenntniß ihrer Bestimmungen voraussetzen; die natürlichste Methode soll die mathematische sein, welche von den Definitionen zu Axiomen fortgehe und die Observation daraus entnehme, wie Pufendorf seine Elemente geordnet habe. Er sagt: zu den einzelnen Propositionen sind zwei Termini oder Bestimmungen erforderlich, aber es ist tädiös, die Definitionen aller Bestimmungen in beständiger Reihe anzugeben; auch kann die Verbindung der Propositionen nicht so gut gezeigt werden, wenn man

[1]) Methodum debere esse arbitrariam.

mehrere Axiome in einer Reihe aufführt. Er glaubt, diese Unbequemlichkeit dadurch vermeiden zu können, daß er die Definitionen und Axiome mische, die Definitionen den einzelnen Propositionen des Subjects und Prädikats voranschicke, diese verknüpfe und die Axiome dann verbinde, indem von einem gewissen Principe angefangen und das Uebrige durch Schlüsse daraus gefolgert werde[1]).

Thomasius schließt sich in der Conception der Institutionen der göttlichen Jurisprudenz an Pufendorf an und bekämpft zugleich die Gegner des Socialitätsprincips. Er versprach bei Eröffnung seiner Vorlesungen über die Institutionen der göttlichen Jurisprudenz der studirenden Jugend in Halle: er wolle darin das Naturrecht aus der Neigung des Menschen zu einer friedliebenden allgemeinen Gesellschaft durch klare, deutliche Sätze ableiten, und die Unzulänglichkeit der allgemeinen Lehrart zeigen, welche das Naturrecht aus den ewigen Gesetzen der göttlichen Heiligkeit entwickeln, und einer andern neuen Lehrart, die dasselbe aus dem Stande der Unschuld deducire. Er wolle das auf Universitäten bisher nicht erörterte positiv allgemeine (göttlich offenbarte) Gesetz erklären, und wolle in den Institutionen die Hypothese Pufendorfs zugleich mit dem Kern dessen zusammenfassen, was man gegen sie eingewendet habe und was man gegen solche Einwendungen sagen könne. Er sagt: Diejenigen, welche gegen Pufendorf schrieben, haben zweierlei berücksichtigt: sie haben entweder die gewöhnliche, scholastische Lehrart vertheidigt, oder haben eine neue Hypothese aufgestellt; alle Schriften gegen Pufendorf suchen darzuthun, daß die Socialität kein Erkenntnißprincip des Naturrechts sein kann. Die Meisten lassen sich angelegen sein, die scholastische Lehre von dem ewigen Gesetz und der Convenienz desselben mit der Heiligkeit Gottes wieder auf den Thron zu erheben. Alle müssen widerlegt werden, weshalb er es unternommen habe, die Socialität gegen ihre Einwendungen durch klare, deutliche Definitionen zu befestigen und nachzuweisen, daß solche scholastische Doctrin ein Vorurtheil und gegen die gesunde Vernunft sei.

Thomasius handelt in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz[2]) zuerst von der Jurisprudenz im Allgemeinen. Er sagt:

---

[1]) Dissertatio prooemialis.

[2]) Christiani Thomasii, Icti, Potentissimi regis Borussiae consiliari

er habe in Abfassung derselben überall das Pufendorfsche Werk über die Pflicht des Menschen und Bürgers vor Augen gehabt, weshalb man sich nicht wundern dürfe, daß er öfters nicht einmal das Wort geändert habe. Er erklärt sich dann gegen die Meinung der Heiden, wonach das Wesen Gottes in der Contemplation bestehen, die theoretische Seligkeit edler als die praktische sein und wonach jene den Menschen mehr mit Gott als diese verbinden soll. Er will es mit den Aposteln halten, welche die Liebe aller Contemplation vorziehen [1]). Er erörtert darnach die Natur des Gesetzes gegen Grotius, welcher dasselbe für die Regel der moralischen Handlungen erkläre, denn das Gesetz verpflichte nach demselben, was recht sei. Thomasius definirt das Gesetz dagegen so: das Gesetz ist der Befehl des Herrschers, welcher die Unterthanen verpflichtet, ihre Handlungen nach demselben einrichten zu müssen [2]). Das Gesetz verpflichtet nach dieser Erklärung immer, auch ohne Vertrag, aber der Vertrag verpflichtet nicht ohne das Gesetz, d. h. die Verbindlichkeit, die aus dem letztern folgt, entsteht nicht aus der Uebereinstimmung, sondern aus dem Willen des Gesetzgebers, welcher das Versprechen zu halten gebietet. Thomasius begegnet damit dem Ausspruche des H. Grotius, nach welchem das natürliche Gesetz verpflichtet, auch wenn man annimmt, daß kein Gott ist, und zugleich der Theorie des Hobbes, welcher die Kraft der Verbindlichkeit aus dem Vertrage ableiten will. Daraus folgert er zugleich, daß das ewige Gesetz eine Erdichtung der Theologen sei.

Thomasius leitet seine Untersuchung über die Rechtserkenntniß psychologisch ein. Er sagt: der Mensch hat das Leben mit der

---

intimi, et in alma Fridericiana professoris primarii, Institutionum jurisprudentiae divinae Libri tres, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses illustris Pufendorfii perspicue demonstrantur, et ab objectionibus dissentientium, potissimum D. Valentini Alberti, profess. Lipsiensis, liberantur, fundamenta itidem juris divini positivi universalis primum a jure naturali distincte secernuntur et explicantur. Editio septima prioribus multo correctior. Halae Magdeburgicae 1730.

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 1. cap. 1. §. 25: Nobis maxime arridet sapientissimus Apostoli discursus, amorem videlicet ex prudentia oriundum omnibus contemplationibus longe praeferentis.

[2]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 1. cap. 1. §. 28: Lex est jussus imperantis obligans subjectos, ut secundum istum jussum actiones suas instituant.

Pflanze und dem Thiere gemein und hat außerdem Vernunft. Vernunft ist Gedanke. Cartesius sagt richtig: der erkennende Mensch will, empfindet, denkt. Die Functionen der Vernunft sind Verstand, Wille, Sinn; letzterer begreift die sinnliche Begierde in sich. Die Sinne sind entweder äußere oder innere. Die äußeren Sinne sind Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl; die inneren Sinne sind Gemeinsinn, Phantasie und Gedächtniß. Die äußeren Sinne sind Empfindungen des Körpers, sind keine Functionen der Seele. Die Sinnlichkeit entsteht durch einfache Apprehension der Dinge, die Phantasie durch Veranlassung der Sinnlichkeit aus den Empfindungen, indem die Intelligenz aus denselben Bilder erzeugt, aber das Gedächtniß, wenn sie sich der Sinnlichkeit erinnert, und die Erinnerung, wenn sie dieselbe durch verständiges Schließen zurückruft. Der Verstand faßt das Object der Sinnlichkeit auf und bildet sich durch die Sinnesorgane aus ihren Qualitäten oder Merkmalen gewisse Vorstellungen, oder urtheilt über die Natur des Objects und zugleich über jene Vorstellungen. Das erste Vermögen ist der eigentliche Verstand, das zweite Vermögen die verständige Erinnerung; man kann jenes auch Vernunft und dieses schließende Vernunft nennen. Erst wird der Sinn von den äußern Dingen afficirt, dann folgt das Begehren, Ueberlegen und endlich die Wahl; daraus ergiebt sich die Regel: es ist nichts im Verstande, was nicht früher in den Sinnen war; was man nicht kennt, begehrt man nicht. Der Verstand urtheilt über die Dinge und das Verhältniß derselben zu dem Menschen, der Wille bestimmt das Thun und Lassen desselben [1]).

Wenn der Mensch lebt, empfindet, denkt und will, so fragt sich, welche Handlungen durch das Gesetz bestimmt werden? Natürlich solche, die in des Menschen Willen liegen. Der Wille ist frei, kann nicht gezwungen werden. Aber dem Menschen werden seine Handlungen zugerechnet. Die menschlichen Handlungen heißen in Beziehung auf das Gesetz moralische Handlungen; das Urtheil des Verstandes über die Handlungen heißt Gewissen. Das Gewissen billigt oder mißbilligt die Handlungen; im erstern Falle ist es gut, im letztern böse. Entweder Gott oder der Mensch ist Urheber des Gesetzes. Gott übt die Herrschaft über den Menschen

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, c. 1. §. 38—55.

nach dem Rechte der Schöpfung ohne Zustimmung desselben. Der Mensch erlangt die Herrschaft entweder durch göttliche Bewilligung unmittelbar oder durch hinzukommende Einstimmung Anderer. Die erste Eintheilung des Gesetzes ist daher die Eintheilung in göttliches und menschliches Gesetz[1]). Das Recht ist als ein Attribut der Person die moralische Qualität, welche derselben durch Bewilligung eines Oberherrn zukommt, kraft deren sie von Anderen, mit denen sie in Gesellschaft lebt, auf gerechte Art etwas haben oder thun kann[2]). Man muß das Recht Gottes und der Menschen unterscheiden. Jenes ist blos analogisch Recht und ist von dem menschlichen Rechte unterschieden; Gott hat jenes mittelst der Schöpfung von sich, dieses ist im Allgemeinen von dem Willen eines Oberherrn, aber letztlich von dem Willen Gottes abzuleiten. Läßt derselbe der Freiheit Raum, so entsteht das Recht, schränkt er sie ein, so entsteht das Gesetz und damit zugleich die Verbindlichkeit[3]). Die Einstimmung (Einwilligung) ist zuweilen beiderseits die gelegentliche Ursache. Das Recht kommt einer Person, d. h. einem Menschen zu, welcher zugleich einem Stande angehört; der Stand ist eine die Person betreffende Qualität, nach welcher das Recht derselben sich ändert. Die Person ist entweder einfach, ein menschliches Individuum, ungeachtet sie verschiedene Stände hat, oder ist aus mehreren Individuen, welche in einem Stande vereinigt sind, zusammengesetzt, wie ein Collegium, eine Gesellschaft. Das Recht Gottes und der Engel kommt hier nicht in Betracht, sondern blos das Recht des Menschen, sofern derselbe mit andern in Gesellschaft

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 1, cap. 1. §. 78: Autor legis vel deus est vel homo. Ille imperium exercet jure creationis citra consensum hominis. Homo imperium vel immediate ex concessione divina nanciscitur, vel intercedente consensu alterius hominis. Hinc prima divisio legis in divinam et humanam.

[2]) Ibid. §. 82: Jus pro attributo personae sumtum est qualitas moralis activa ex concessione superioris personae competens ad aliquid ab altero homine, cum quo in societate vivit, juste habendum vel agendum.

[3]) Ibid. §. 85: Nobis ante omnia secernendum videtur jus dei et hominum. Illud analogice tale est, et ab hominum jure discrepans. Habet enim istud deus a se ipso mediante creatione. At jus hominis ultimo a voluntate dei, et in genere a voluntate superioris est deducendum, quae quatenus libertatem laxat, jus producit, quatenus coarctat, lex dicitur et obligationis origo est.

lebt. Der Mensch ist das erste, unmittelbare Object des Rechts[1]). Die Gesellschaft ist die Einigung mehrerer Personen zu einem gewissen Zweck[2]). Die Gesellschaft ist entweder ungleich oder gleich oder gemischt. Ungleich ist die Gesellschaft zwischen Gott und Menschen, gleich und gemischt zwischen Menschen. Die menschliche Gesellschaft ist entweder eine natürliche oder freiwillige. Natürliche Gesellschaften (auf göttlichen Befehl oder durch Trieb) finden zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Knechten statt. Aus den natürlichen, einfachen Gesellschaften entstehen Häuser, Dörfer, Städte; aus diesen entstehen Provinzen und Völker und zuletzt Gesellschaften von Völkern. Letztere sind von den natürlichen Gesellschaften die einzig gleichen. Unter den willkürlichen Gesellschaften giebt es gleiche und gemischte; daher ist die Definition des Rechts und sind die aus derselben folgende Axiome: außer der Gesellschaft ist kein Recht; in jeder Gesellschaft ist ein Recht; in einer ungleichen Gesellschaft ist das Recht bei dem Herrscher; in gleichen und gemischten Gesellschaften ist das Recht ein gegenseitiges[3]).

Das Recht ist entweder vollkommen oder unvollkommen. Erfüllen Andere ihre Verbindlichkeit nicht gegen uns, so können wir sie zwingen, uns das Schuldige leisten zu müssen. Dies ist das vollkommene Recht; das unvollkommene überläßt die Erfüllung der dem Recht entsprechenden Verbindlichkeit und dem Gewissen. Das Zwangsmittel gegen die im Naturzustande lebenden Menschen heißt Krieg; gegen die im bürgerlichen Zustande lebenden Klage und Strafe. Beide Rechte unterscheiden sich je nach der Gesellschaft. Das Recht ist in der ungleichen Gesellschaft Gottes und der Menschen, und in der gleichen Gesellschaft der Menschen vollkommen. In jener ist das Recht Gottes als des Herrschers über die Menschen vollkommen; in dieser ist das Recht des Menschen in natürlicher Freiheit und durch Vertrag vollkommen, aber mit Ausnahme der Pflicht der Humanität. In gemischten Gesellschaften ist das

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 1, cap. 1. §. 90: Nam solus homo est immediatum et primarium juris objectum.

[2]) Ibid. §. 91: Est vero societas unio plurium personarum ad certum finem.

[3]) Ibid. §. 101, 102: In societate est jus. In omni societate inaequali jus saltem penes superiorem est. In aequali et mixta jus est mutuum.

Recht des Herrschers gegen die Unterthanen vollkommen, aber das Recht der Untergebenen gegen den ersteren unvollkommen. Das Recht ist ferner angeboren oder erworben. Der Mensch hat ersteres unmittelbar von Gott, ohne Einwilligung dessen, der dazu verpflichtet ist, z. B. die väterliche Gewalt; er hat letzteres durch Vertrag, z. B. die Majestät. Ferner betrifft das Recht entweder die Handlungen oder die Sachen Anderer: die Handlungen, sofern wir sie leiten, nämlich die Herrschaft, Macht; oder sofern sie uns nicht verletzen, weder in unsern persönlichen Handlungen, in unserer Freiheit, noch im Gebrauch und der Disposition über die uns gehörenden Sachen. Das Recht ist endlich Naturrecht, Völkerrecht und Civilrecht. Diese Eintheilung stimmt mit der andern in angeborenes und erworbenes Recht überein. Das unmittelbar aus Gott entspringende Recht ist Naturrecht, das durch Vertrag entstehende Völkerrecht, und das aus dem Willen der menschlichen Majestät hervorgehende Recht ist das Civilrecht. Zum Naturrecht gehört daher die Freiheit; zum Völkerrecht Eigenthum, Vertrag und Dienstbarkeit; zum bürgerlichen Recht Versprechen und gewissermaßen die väterliche Gewalt.

Das Correlat des Rechts ist die Verbindlichkeit als eine moralisch passive, der Person durch's Gesetz auferlegte Qualität. Sie schränkt die Freiheit derselben ein, denjenigen, mit welchen sie in Gesellschaft lebt, etwas geben oder thun zu müssen [1]). Diese Definition der Verbindlichkeit folgt aus der Erklärung des Rechts von selbst. Die Beschränkung der Freiheit, in welcher das Wesen der Verbindlichkeit besteht, ist die vernünftige Einsicht in das von dem Oberherrn vorgeschriebene Gesetz, welches dem Menschen den Zorn und die Strafe desselben ankündigt, wenn er dagegen handelt. Wo kein solcher Oberherr ist, da ist keine Verbindlichkeit, und am allerwenigsten, wenn kein Gott ist. Die Verbindlichkeit entsteht also nicht aus dem Vertrage [2]). Es giebt so viele Eintheilungen der

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 1. §. 134: Obligatio est qualitas moralis passiva, personae a lege injecta ejusque libertatem perstringens ad dandum aliquid vel faciendum ei, cum quo quis in societate vivit.

[2]) Ibid. §. 136: Hinc patet, obligationem non esse posse, si tollatur superior, et omnium minime, si tollatur deus. Unde iterum sequitur, non nisi proprie obligationem ex pactis.

Verbindlichkeit als des Rechts. Jede Verbindlichkeit ist veränderlich. Es ist gleichviel, ob sie allen Völkern angehört, ob sie natürlich oder bürgerlich ist. Sie wird durch den Willen des Oberherrn verändert, wenn dieser das Recht derselben aufhebt, oder wenn Jemand auf sein Recht freiwillig verzichtet. Man darf in dieser Hinsicht kein verbindendes Gesetz mit einer aus dem Gesetz entstehenden Verbindlichkeit vermengen. Ist letztere gleich veränderlich, so kann doch das Gesetz unveränderlich sein.

Eine Handlung ist gerecht, wenn sie vom Gesetz geboten ist, oder ist erlaubt wegen des der Person zukommenden Rechts oder wegen Straflosigkeit. Die Handlung ist vom Gesetz geboten gerecht, oder ist dem Gesetz gemäß ehrbar. Die ungerechte Handlung ist in Ansehung des Gesetzgebers eine ungesetzliche, in Hinsicht des Beleidigten eine Beleidigung. Auch der Mensch heißt gerecht und ungerecht. Gerecht und ungerecht heißt seine Handlung, je nachdem seine äußerlichen Bewegungen mit dem Gesetz überein oder nicht übereinstimmen. Er selbst heißt gerecht oder ungerecht, nach seinem innerlichen Vorsatz. Alle diese Bestimmungen des Rechts gehören zur Rechtswissenschaft. Die Rechtswissenschaft lehrt nicht blos Gesetze geben, erklären und anwenden, sondern erläutert auch die Natur des Vermögens des Rechts und giebt Mittel an die Hand, dasselbe schützen und bewahren zu können. Sie giebt ferner Rath, wie man Handlungen nach dem Gesetz vollbringen soll, damit sie gerecht sind, und urtheilt, ob sie, wenn sie vollbracht sind, gerecht oder nicht gerecht sind, mit der Intention, daß der Mensch gerecht werden soll. Der Hauptgegenstand der Rechtswissenschaft sind daher Gesetze. Sie ist im weitesten Sinne die Wissenschaft derselben, und im engern Sinne die gesetz- und rathgebende Wissenschaft. Sie heißt in Hinsicht der Anwendung der Gesetze auf vergangene Handlungen gerichtliche Wissenschaft und in Hinsicht des Urtheils über dieselben auslegende Wissenschaft. Die gesetzgebende Wissenschaft gehört nicht hierher, die rathgebende blos im Allgemeinen, die gerichtliche vorzugsweise. Letztere enthält zwei Theile: die Erklärung und Anwendung der Gesetze. Es giebt so viel Arten der Rechtswissenschaft, als Arten der Gesetze. Deshalb ist jene in die göttliche und menschliche Jurisprudenz einzutheilen. Die göttliche Jurisprudenz erklärt und wendet die göttlichen Gesetze an, die menschliche Jurisprudenz die menschlichen. Thomasius sagt, er

bemerke, um nicht mit der heiligen Theologie in Collision zu kommen, ausdrücklich, daß die Rechtswissenschaft sich allein mit solchen Gesetzen zu thun macht, die das zeitliche Wohl des Menschen betreffen[1]). Die Gesetze sind nach dem Urtheil der Philosophen das vorzüglichste Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit, die Erklärung derselben kommt nach Unterscheidung der letztern bald den Juristen, bald den Theologen zu[2]).

Thomasius definirt und theilt die göttliche Jurisprudenz zuerst ein. Diese Eintheilung und Betrachtung kann mit der Bemerkung eingeleitet werden, welche er bei Gelegenheit der Untersuchung über den Ursprung des Eigenthums macht, ob dasselbe aus dem Stande der Unschuld hervorgehe oder nicht, indem er sagt: man sieht gleich, diese Frage ist eine historische; will man bei ihrer Behandlung die göttliche Offenbarung nicht zu Hülfe nehmen, so wird man sich mit vielen Muthmaßungen und Weitläufigkeiten martern. Man kann ohne Vermischung der Disciplinen historische Meinungen auch in Erklärung der Streitigkeiten des Naturrechts aus der biblischen Geschichte nehmen. Thomasius will darum seine Beschreibung aus göttlicher Offenbarung entlehnen, aber will dabei die Regeln guter Erklärung beachten, welche die gesunde Vernunft an die Hand gebe[3]). Er erklärt: die göttliche Jurisprudenz ist die Klugheit, die göttlichen Gesetze zu erläutern, welche das Wohl des Menschen in diesem Leben betreffen, und sie auf die Handlungen der Menschen anzuwenden[4]). Die Erläuterung der göttlichen Gesetze, welche die menschliche Glückseligkeit befördern, ergiebt sich aus der Eintheilung des göttlichen Gesetzes selbst. Das göttliche Gesetz ist entweder na=

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 1. §. 163: Ne tamen falcem hic immutemus in campum venerandae theologiae, addita fuit in definitione jurisprudentiae limitatio, quod ea pertineat saltem ad leges salutem hominis temporalem concernentes.

[2]) Ibid. §. 170: Cum vero, vel ipsis philosophis communiter fatentibus, potissima media obtinendi beatitudinem humanam sint leges, hinc patet legum expositionem pro diversitate beatitudinis, cui subordinantur, modo ad Jureconsultum pertinere, modo ad Theologum.

[3]) Ibid. Lib. 2, cap. 10. §. 60. p. 189.

[4]) Ibid. Cap. 2. §. 1: Jurisprudentia divina est prudentia leges divinas, salutem hominis in hac vita concernentes, explicandi et applicandi ad actiones hominum.

türliches oder positives Gesetz[1]). Diese Eintheilung soll an die Stelle der gewöhnlichen Eintheilung in moralisches, ceremonielles und politisches Gesetz treten. Thomasius bemerkt, daß er gegen die letztere Eintheilung sich schon anderswo erklärt habe[2]), und untersucht dann weiter, inwiefern die beiden Arten des göttlichen Gesetzes übereinstimmen oder unterschieden sind. Er sagt: das göttlich positive Recht kommt mit dem natürlichen darin überein, daß Gott, oder nach Menschen-Weise zu reden, der göttliche Wille beider Urheber ist[3]). Man soll das göttlich positive Recht und das Naturrecht nicht in dem Sinne unterscheiden dürfen, daß jenes aus der Heiligkeit Gottes entspringt, welche vor dem göttlichen Willen vorhergeht, aber dieses nicht[4]), weil Alles zugleich in Gott sei. Man soll sich einen solchen Begriff von Gott nicht machen dürfen, weil er eine Unvollkommenheit in sich schließt. Wenn wir auch wegen unserer Unvollkommenheit Gott nicht anders denken können, so sollen wir unsern Begriff von Gott aber nicht für wahr halten, sollen denselben nicht zum Fundament der Jurisprudenz machen, darauf keine Schlüsse einer realen Disciplin bauen.

Das natürliche und göttlich positive Gesetz stimmen in Hinsicht des menschlichen Zustandes, welchen sie regieren, überein. Beide verpflichten den Menschen sowohl im Stande der Integrität als der Corruption[5]). Der menschliche Zustand unterscheidet sich in diesen beiden Ständen. Der Stand der Integrität soll als der vorzüglichste zuerst betrachtet werden müssen. Aber werden wir damit nicht auf das

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 2, cap. 2. §. 4: Lex divina est vel naturalis vel positiva.

[2]) In disp. de crimine bigamiae §. 8, 20. Thomasius sagt hier, daß ihm jene Eintheilung darum mißfalle, weil das natürliche, moralische Gesetz und der Dekalog nach derselben als Eins betrachtet würden.

[3]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 2, cap. 2. §. 6: Convenit lex divina positiva cum naturali, quod utriusque autor deus sit, si vel pressius rem exponere et ἀνθρωποπαθῶς de deo loqui volumus, voluntas divina.

[4]) Ibid. §. 7: Nec istam admittimus differentiam, ac si jus naturae a sanctitate dei antecedenter ad ejus voluntatem ortum trahat, positivum non ita.

[5]) Ibid. §. 10: Conveniunt lex naturalis et divina positiva intuitu status humani, quem dirigunt. Nam utraque lex obligat hominem et in statu integro et in corrupto viventem.

Feld der Theologie gerathen, indem wir annehmen, daß die Rechtswissenschaft durch natürliche Kräfte erreichbar sei, indem wir, was wir von dem Stande der Integrität wissen, aus der heiligen Schrift wissen? Unzählige Schriftsteller lehren, daß auch die Heiden die Integrität gekannt haben. Strimesius hat diese Ansicht gegen Alberti vertheidigt, welcher leugnet, daß die natürliche Vernunft die Integrität fassen und beweisen kann. Man muß dies mit Alberti gegen Strimesius verneinen, wie auch Pufendorf gethan hat. Die Heiden haben von dem Stande der Integrität durch die Juden, nicht durch vernünftige Erkenntniß gewußt. Es fragt sich, ob die Betrachtung des Standes der Integrität durch göttliche Offenbarung zur natürlichen Rechtswissenschaft gehört? Pufendorf und Strimesius verneinen das, Alberti bejaht es. Pufendorf betrachtet den Menschen als lebend im Stande der Corruption; Strimesius und Alberti erklären sich aus verschiedenen Gründen dagegen. Jener schreibt das Wissen von einem solchen Stande nur den Christen, dieser auch den Heiden zu. Alberti eifert, man müsse solches den Heiden zu Liebe nicht annehmen. Thomasius hält es mit dem Apostel Paulus, welcher Allen Alles geworden sei, damit er Alle gewinne. Die Heiden haben nach Alberti von der Integrität blos verworrene Vorstellungen und Nachrichten, sie dürfen als Heiden keine Eingriffe in die Theologie thun, denn sie lehren nur die Rechtswissenschaft, während es den Christen erlaubt ist, in dieser Beziehung auch auf die Theologie einzugehen, eine christliche Rechtswissenschaft zu gründen. Aber selbst diese kommt den Theologen verdächtig vor, sie sehen das als einen Eingriff in ihr Gebiet an, besonders wenn man mit Alberti darunter eine Wissenschaft versteht, die ihre Beweisgründe aus der Theologie entnimmt, statt die Sache aus derselben vorauszusetzen. Die Rechtswissenschaft verdient die Bezeichnung einer christlichen Disciplin nicht mit größerem Recht, als die Arithmetik, wenn man aus den Principien derselben beweisen will, wie viel Maaß Wein die Wasserkrüge zu Canaan gefaßt haben. So wenig die Arithmetik in die Theologie eingreift, wenn sie ihre Principien auf Beispiele der heiligen Schrift anwendet, so wenig fehlt der Naturrechtslehrer, wenn er seine Principien auf den Stand der Integrität applicirt. Es ist ein Anderes, die Principien der Beweise aus einer andern Disciplin

entnehmen, ein Anderes, die Sache aus einer solchen Disciplin entlehnen, auf welche der Beweis angewendet werden soll [1]).

Thomasius weicht in dieser Beziehung von Pufendorf und Alberti ab. Er sagt: der Stand der Integrität war vollkommen, weil der Mensch in jenem Stande nach dem Bilde Gottes geschaffen war. Das Elend des Standes der Corruption war in demselben nicht zu finden. Der Körper des Menschen, seine Glieder, Sinne, sein Verstand in Erkenntniß der natürlichen Dinge und der moralischen Gesetze und deren Wirkungen im menschlichen Thun und Lassen waren vollkommen, gegen H. Grotius, nach welchem die Menschen im Paradiese mehr mit der Unkenntniß des Lasters als mit der Wissenschaft der Tugend begabt gewesen sein sollen. Der menschliche Wille war im Stande der Integrität im höchsten Grade frei, der Mensch konnte sündigen und nicht, aber neigte mehr zum Guten. Der Mensch lebte im Stande der Integrität keinen Augenblick ohne Gesellschaft, er lebte erst in einer ungleichen Gesellschaft mit Gott, darin herrschte die höchste Liebe, das größte Vertrauen, und dann in einer gleichen Gesellschaft, in welcher er von Natur ein Verlangen mit seines Gleichen, mit dem Weibe hatte. Bei dieser Gesellschaft ist es im Paradiese geblieben. Wenn der Stand der Integrität sich erhalten hätte, wenn der Mensch nicht gefallen wäre, so würde es einer väterlichen Gewalt, einer Herrschaft und Knechtschaft, überhaupt eines Staates nicht bedurft haben [2]).

Anders ist es im Stande der Corruption. In diesem ist der Körper des Menschen nicht so vollkommen. Der Tod ist in die Welt gekommen und der Mensch vielen Krankheiten ausgesetzt worden. Seine Sinne trügen, sein Verstand hat an Schärfe verloren. Dieser ist bei Kindern einer tabula rasa gleich, welcher viele Eindrücke aufnehmen kann. Der Wille hat viel von seiner Freiheit eingebüßt, er neigt fast ganz zum Bösen: Affecte und Leidenschaften herrschen. Die Veränderung des Menschen im Stande der Corruption ist gegen den Menschen im Stande der Integrität so groß, daß der Mensch solche Unvollkommenheiten in diesem Leben durch natürliche Mittel nicht verbessern kann. Vermöchte er

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. §. 11 — 20; cap. 17.

[2]) Ibid. Cap. 2. §. 21—39.

das, so würde er die Erbsünde entweder abwerfen oder sich der göttlichen Strafe entziehen können. Beides ist ungereimt. Die Vollkommenheit des Verstandes ist jedoch soweit geblieben, daß der Mensch die gewöhnlichen Regeln und Gebote, besonders die natürlichen, in Hinsicht des Willens zu erkennen vermag. Obwohl er zum Bösen neigt, so hat er aber doch in Betreff der äußeren Verrichtungen die Freiheit behalten, demselben kräftig widerstehen zu können. Der Umgang des Menschen mit Gott von Angesicht zu Angesicht hat aufgehört. Gott wird nicht mehr nur als ein gütiger Vater geliebt, sondern auch als ein gerechter Richter gefürchtet. Die Ehe war im Stande der Integrität eine gleiche Gesellschaft, eine gemischte Gesellschaft ist sie zur Strafe des Falls geworden. Wegen Nothwendigkeit der Erziehung ist in die väterliche Gesellschaft die Herrschaft eingeführt. Der Fluch der Erde und die darauf folgende Unterscheidung des Eigenthums hat die Herrschaft und Knechtschaft nothwendig gemacht. Die Furcht vor äußerer Gewalt hat Städte und Staaten gegründet. Der Stand der Integrität heißt auch der Stand der rechten Natur, der Stand der Corruption der Stand der corrupten Natur. Man muß hier unter Corruption nicht die moralische Corruption in Betreff der äußeren Handlungen verstehen. Solche Bezeichnung gehört entweder zur physischen Corruption oder zur moralischen der inneren Gesinnung, welche geneigt ist, gegen die Gesetze zu handeln. Der Stand nach dem Fall ist darum noch einigermaßen richtig und gut, die Sünden der äußeren Handlungen sind keine Fehler des Standes, sondern der Menschen, die in diesem Stande leben. Wird der Stand der Corruption dem der Integrität oder dem Stande nach dem Fall entgegengesetzt, so bedeutet er z. B. den Stand der Mörder. Man hat den menschlichen Zustand auch in den natürlichen und gesetzlichen eingetheilt. Jener soll den Stand der Unschuld, dieser den Stand der verderbten Natur bedeuten. Man hat diese Unterscheidung nicht blos auf einzelne Menschen, sondern auf ganze menschliche Gesellschaften, am meisten auf die bürgerliche Gesellschaft angewendet [1]).

Thomasius hatte früher auch diese Eintheilung. Nun änderte er seine Ansicht. Einmal, weil der Naturzustand voraussetzt, daß

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. IV. Lib. 1, cap. 2. § 40—47.

im Stande der Integrität ein Staat gewesen sein soll, wovon er das Gegentheil gezeigt habe; das andere Mal, weil diese Controverse, wenn nicht besser, doch eben so gut erklärt werden könne, wenn man den gesetzlichen Stand betrachte. Hobbes setzte den Naturzustand dem Zustand der Gesellschaft entgegen. Thomasius sagt, jener Zustand ist kein menschlicher, sondern ein thierischer. Der Naturzustand bedeutet einen allen Menschen gemeinsamen Zustand, diese haben vor den Thieren voraus, daß sie auch nach dem Fall vernünftig denken, das höchste Gesetz erkennen und ihre äußerlichen Handlungen nach dessen Geboten einrichten können. Jener Zustand wird dem der unvernünftigen Thiere oder dem Leben solcher Menschen entgegengesetzt, die denselben mißbrauchen, welche in Allem den Eingebungen ihrer verderbten Natur folgen. Der Naturzustand kann auch in den natürlichen Stand und in denjenigen Zustand eingetheilt werden, welcher gewesen sein würde, wenn der Mensch nach dem Fall sich selbst überlassen, ohne Hülfe Anderer elend hätte leben müssen, und in den geselligen Stand, sofern die Menschen in einer cultivirten Welt leben. Der gesellige Zustand ist natürlich, d. h. ein Zustand der Menschen, die in einer Gesellschaft leben, welche keinen gemeinschaftlichen Herrn haben, von welchen keiner dem andern unterworfen ist. Dieser Zustand ist ein friedlicher, geselliger Zustand, während der Naturzustand des Hobbes ein ungeselliger ist. Der bürgerliche Zustand ist ein natürlicher, der Mensch hat denselben von Natur, z. B. Mann, Kind, oder ein durch menschliche Ordnung hinzugekommener, z. B. Bauer, Edelmann. In der ersten Bedeutung ist die Bezeichnung vom Wesen des Menschen, in der zweiten vom Elend, in der dritten von natürlicher Freiheit und Gleichheit, in der vierten von natürlicher Beschaffenheit genommen [1]).

Thomasius wendet sich nach dieser Exposition wieder zum natürlichen und positiv göttlichen Gesetze, und nimmt an, daß diese Gesetze in beiden Zuständen der Integrität und Corruption geblüht haben. Das natürliche Gesetz unzweifelhaft, gegen van der Muelen, welcher im Stande der Integrität kein natürliches Gesetz gelten lasse, und das positive Gesetz, das im Stande der Integrität das Essen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen unter-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. § 48 sq.

sage. Es giebt im Stande der Corruption verschiedene Gesetze. Zu den göttlichen Gesetzen gehören die, welche jenen Zustand leiten. Die Rechtswissenschaft hat solche Gesetze zu erklären, die auf die Handlungen der Menschen anwendbar sind. Wir haben mit dem Thun und Lassen der ersten Menschen nichts zu schaffen, sondern mit unsern lebenden Mitmenschen, welche sich blos eines Ueberrestes der alten Glückseligkeit erfreuen. Man unterscheidet gewöhnlich das göttlich natürliche und göttlich positive Gesetz, und sagt: jenes verpflichtet alle Menschen, dieses blos das jüdische Volk. Solche Unterscheidung trifft die Sache selbst nicht, denn beide unterscheiden sich durch das Erkenntnißprincip, welches für das göttlich natürliche Gesetz die rechte Vernunft, für das göttlich positive Gesetz die Offenbarung ist. Der Beweis des Unterschiedes hängt von einer anderen Differenz ab, welche der Apostel Paulus schon gekannt hat, wenn er sagt: die Heiden, welche das offenbarte Gesetz nicht haben, thun dennoch von Natur, was das Gesetz fordert; er bekennt ferner, er würde aus bloßer Vernunft nicht erkannt haben, daß die Lust Sünde wäre, wenn nicht das göttlich positive Gesetz gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten. Thomasius versteht unter gesunder Vernunft das natürliche Vermögen zu schließen, oder richtige Schlüsse aus wahren Principien abzuleiten. Jeder Mensch hat von Geburt das Vermögen oder die Fähigkeit, seine Kräfte zu äußern, wenn mit Hülfe der Sinne zuvor Ideen vom Verstande gebildet und dieselben nachher in menschlicher Gesellschaft ausgeübt werden [1]). Die Meditationen der Scholastiker, nach welchen den Kindern gewisse praktische Principien von Natur angeboren sein und durch die sie unmittelbar wissen sollen, was nach dem Naturrecht zu thun oder zu lassen ist, sind lächerlich. Jedes praktische Princip ist eine Proposition, welche zeigt, daß das Prädikat mit dem Subject übereinstimmt, oder nicht. Kinder kennen die moralischen Termini nicht, selbst erwachsene und gelehrte Männer

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. divin. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. § 66: Per rectam rationem hic intelligo facultatem naturalem ratiocinandi, seu veras conclusiones ex veris primis principiis deducendi. Adest autem homini, ut cuivis constat facultas ista a nativitate per modum potentiae, aptae vires suas exserendi, si, suppeditantibus sensibus, ideae prius fuerint ab intellectu formatae, eademque postea in societate humana fuerit culta.

stimmen in deren Erklärung nicht überein. Wer will z. B. glauben, daß Kinder wissen, was ein Vertrag ist, daß man den Vertrag halten muß? Das göttlich positive Recht hängt von der Offenbarung ab. Man darf nicht schließen: eine in der heiligen Schrift gebotene oder verbotene That wird auch von den Heiden für gut oder schlecht erkannt; also kommt sie im natürlichen Gesetze vor [1]).

Das göttlich natürliche Gesetz hat diejenigen Handlungen zum Object, welche mit der allgemein vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmen oder nicht. Das göttlich positive Gesetz hat die in der Mitte liegenden Handlungen zum Gegenstand, die weder mit derselben übereinstimmen, noch ihr zuwider sind [2]). Gott hat gewollt, daß der Mensch vernünftig sein soll. Aus dem Lichte der Natur folgt, daß seine Handlungen einer gewissen Norm unterworfen sein müssen, daß Gott solche Handlungen gebietet, die die vernünftige Natur nothwendig befördern, und solche verbietet, die derselben entgegen sind. Es giebt aber viele Handlungen, welche, mögen sie gethan oder nicht gethan werden, das Wesen des Menschen nicht beunruhigen, noch dasselbe fördern; ebensowenig kann der Mensch durch vernünftiges Nachdenken wissen, was geboten oder verboten ist, wenn solches nicht durch Gesetze bestimmt wird. Die nothwendige Uebereinstimmung einer Handlung mit der Vernunft besteht darin, daß sie die Ruhe und den Frieden des Menschengeschlechts fördern hilft; die Nichtübereinstimmung darin, daß jene Handlung den Frieden und die Ruhe stört. Gut ist die Handlung, welche vom Gesetz geboten wird, schlecht, welche vom Gesetz verboten wird. Das Gesetz ist der Wille des Gesetzgebers, aber der göttliche Wille Quelle aller Gesetze [3]). Wer will, daß gewisse Handlungen vor dem göttlichen Willen gut oder schlecht sein sollen, der will auch, daß solche Handlungen vor dem Gesetz gesetzlich geboten oder verboten sein sollen. Die Scholastiker confundiren eine Handlung

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. §. 66—71.

[2]) Ibid. §. 71: Differunt leges istae, quod naturalis pro objecto habeat actiones cum communi natura hominis rationali necessario convenientes, aut eidem repugnantes, positiva actiones intermedias.

[3]) Ibid. §. 83: Porro honesta actio est, quae a lege praecipitur, turpis, quae a lege vetatur. Lex autem est voluntas legislatoris, et legum omnium fons est voluntas divina.

physisch betrachtet, mit einer Handlung moralisch betrachtet. Es ist gleich, ob man sagt: das Object des natürlichen Gesetzes sind Handlungen, die nach ihrer Natur vor dem göttlichen Willen gut oder schlecht sind, oder sie sind Handlungen, welche mit der vernünftigen Natur verknüpft oder derselben zuwider sind. Sagt man, Gott hat jener Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung wegen solche Handlungen verboten, so gesteht man in der That ein, daß sie vor dem göttlichen Willen gut oder schlecht sind, also die Verbindlichkeit aus dem Object ins Gebot kommt. Die Handlungen bringen dem Menschengeschlecht Nutzen oder Schaden, auch wenn man von dem göttlichen Willen abstrahirt; so lange man abstrahirt, sind sie durch kein Gesetz geboten oder verboten und verbinden das Menschengeschlecht nicht. So sind dem Kranken einige Arzeneien nützlich, einige Speisen schädlich, aber sie verpflichten ihn nicht, wenn von dem Willen des Gesetzgebers abstrahirt wird. Wenn kein Gesetzgeber wäre, so würde Jeder seinen Nutzen auf die willkürlichste Weise fördern, aber dann wäre keine Gerechtigkeit, kein Naturrecht; alles Nützliche ist nicht ehrbar und alles Ehrbare nicht nützlich. Das natürliche Gesetz ist daher göttlich, es ist Jedem ins Herz geschrieben, es verpflichtet Jeden, zu thun, was mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmt, und zu lassen, was derselben widerspricht [1]). Daraus folgt das Naturrecht, die Unveränderlichkeit und Unnachsichtlichkeit, denn die Vernünftigkeit des Menschen ist unveränderlich und unnachsichtlich [2]).

Man streitet darüber, ob das Völkerrecht zu dem göttlichen oder menschlichen Recht gehören soll. Diejenigen, welche das Völkerrecht mit Grotius zu einem willkürlichen, menschlichen Rechte machen, beziehen dasselbe auf die Sitten der Völker, oder nehmen das Recht für eine Eigenschaft der Person. Die Völker sind aber unter einander gleich und erkennen von den Menschen keinen Oberherrn an. Also können sie durch das menschliche Gesetz nicht verpflichtet werden. Sagt man dennoch, sie werden durch das Gesetz eines Vertrags, durch ihren eignen Willen verpflichtet, so ist da-

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. §. 97.

[2]) Ibid. §. 98: Ex definitione nostra juris naturalis praecipua affectio, immutabilitas et indispensabilitas, quia nempe rationalitas hominis immutabilis est et indispensabilis.

gegen zu bemerken, daß ein Vertrag kein Gesetz ist, daß ein Gesetz durch einen Vertrag nur zuweilen verpflichtet. Die Völker werden alle nicht durch einen Vertrag verpflichtet, ein solcher Vertrag ist nie und nirgends geschlossen worden. Ein sogenannter stillschweigender Vertrag hilft hier auch nicht aus, die Völker haben sich durch keinen solchen Vertrag verbunden, einen Usus, den Wenige angenommen haben, durch fortgesetzte Beobachtung nachzuahmen. Die Sitten und Gewohnheiten machen es vielleicht, daß das Völkerrecht ungeschrieben ist; aber auch dies kann man nicht zugeben, weil es außer dem Staate ein solches Recht nicht giebt [1]).

Die Scholastiker theilen die Gebote des Naturrechts in positive und negative Gebote ein. Thomasius verwirft diese Eintheilung als unnütz und erläutert, daß beide Gebote immer verpflichten, weil sie sich auf die ewige Wahrheit gründen, die affirmativen Gebote nicht auf immer, d. h. nicht alle Menschen und nicht in einem Augenblick, z. B. ehre die Eltern, gieb den Armen, aber die negativen immer, in jedem Augenblick, z. B. verletze Niemanden — da doch die Gebote, z. B. gehorche der Obrigkeit, lebe ehrbar, gieb Jedem das Seine, alle Menschen in jedem Augenblick verpflichten. Solche Wirkungen hängen von der Affirmation und Negation nicht ab, sondern haben ganz andere Ursachen. Die natürlichen Gesetze gebieten die Pflichten aller Menschen in jeder Gesellschaft oder betreffen die Pflichten einer Gesellschaft im Besondern. Der Mensch kann in demselben Augenblick tausend verschiedene Handlungen unterlassen, aber zu einer Zeit mehr als eine Handlung verrichten. Der rechte Nutzen jener Unterscheidung besteht darin, daß die positiven Gebote des göttlichen Rechts immer eine Ausnahme der höchsten Nothwendigkeit haben, aber die negativen Gebote nicht [2]).

Das göttlich positive Gesetz ist ein solches, das den Menschen durch göttliche Offenbarung verkündigt worden ist. Es hat keine nothwendige Verbindung mit der vernünftigen Natur des Menschen [3]).

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2, §. 99—111.

[2]) Ibid. §. 116: Quod praecepta specialia juris divini affirmativa semper exceptionem summae necessitatis habeant, negativa non ita.

[3]) Ibid. §. 117: Lex divina positiva est lex divina, hominibus per revelationem divinam publicata, ea quae necessariam connexionem cum hominis natura rationali non habent, determinans.

Es ist veränderlich; darum kann von demselben dispensirt werden, aber das kann nur Gott, nicht der Papst, kein Fürst. Darum ist der Wille Gottes selbst nicht veränderlich [1]). Das positiv göttliche Gesetz ist entweder ein allgemeines oder besonderes. Ersteres heißt so in Ansehung des ganzen Menschengeschlechts, letzteres in Ansehung eines gewissen Volks: jenes ist allen Menschen, oder gewissen, das ganze Menschengeschlecht repräsentirenden Personen, dieses dem jüdischen Volke allein publicirt worden. Die Juden glauben, das allgemeine Gesetz ist Adam und Noah gegeben worden, aber sie vermehren dasselbe noch mit den Traditionen ihrer Aeltesten. Thomasius abstrahirt von solchen Traditionen. Er hält sich allein an die h. Schrift, weil man nicht leugnen könne, daß es solche Gesetze gebe. Gesetze der Art sind z. B. das Verbot, nicht zu essen vom Baume der Erkenntniß, das Gebot der Vielweiberei, der Ehescheidung und andere Gebote mehr. Diese Gesetze gehören zu den offenbarten Gesetzen, denn solche Handlungen sind nicht mit der vernünftigen Natur des Menschen verbunden. Die positiven Gesetze betreffen entweder die Verehrung Gottes oder die Pflichten gegen andere Menschen. Jene bezwecken unmittelbar das ewige Heil, diese mittelbar das zeitliche Wohl. Das göttlich besondere Gesetz ist entweder ceremonielles oder gerichtliches. Ersteres betrifft die Verordnungen über den göttlichen Cultus, letzteres die weltliche Gerichtsentscheidung der Juden. Gott hat mit dem Ceremonialgesetz die ewige Seligkeit des ganzen Menschengeschlechts, mit dem gerichtlichen Gesetz das zeitliche Glück des jüdischen Volks beabsichtigt. Das Ceremonialgesetz hörte durch Christus auf, das gerichtliche mit dem jüdischen Staat. Christus ist darum kein neuer Gesetzgeber gewesen, hat an den Geboten, die die Pflichten des Menschen gegen andere betreffen, nichts geändert. Die göttliche Jurisprudenz hat das natürliche Gesetz und unter den offenbarten diejenigen Gesetze zum Gegenstand, welche sich auf die Pflichten der Menschen unter einander beziehen. Diese Gesetze bezwecken, wie das natürliche Gesetz, das zeitliche Wohl des Menschen. Tho-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. §. 118: Hinc patet, quod lex haec divina mutabilis sit et dispensabilis, sed a deo saltem, non a papa, nec quocunque principe. Propterea tamen voluntas dei haud est mutabilis.

masius sagt, daß seine Jurisprudenz in Hinsicht der offenbarten Gesetze gleichfalls eine christliche heißen könne, daß sie das Object des Beweises aus der h. Schrift voraussetze und das erste Princip des Beweises aus der Offenbarung nehme. Die übrigen Theile der Jurisprudenz, die Medizin und Philosophie sollen das nicht thun. Jurisprudenz und Theologie sind dem Object nach, zum Theil aber dem Zweck nach ganz verschieden von einander. Die Jurisprudenz befaßt sich ausschließlich mit den menschlichen Gesetzen, welche auf das zeitliche Wohl gerichtet sind. Die Lehren und Gebote der Religion gehören allein der Theologie an. Die göttlichen Gesetze der Pflichten der Menschen gegen einander kommen der Theologie und Jurisprudenz gemeinschaftlich zu: jener, sofern sie nach der Absicht des Gesetzgebers der ewigen Seligkeit untergeordnet sind, sofern das Evangelium ohne Gesetz nicht erklärt werden kann; dieser, sofern Gott darin unmittelbar die Ruhe und Ordnung dieses Lebens erblickt. Die Theologen nennen diese Lehre, wenn sie sie besonders erklären, darum nicht Theologie, sondern Moraltheologie. Die Moraltheologie lehrt, was der Mensch thun soll, das moralische Gesetz (Dekalog), welches alle Menschen ohne Unterschied des natürlichen und positiv allgemeinen Gesetzes verpflichtet. Sie legt für Beides die h. Schrift zu Grunde. Die Theologen gebrauchen darum auch das natürliche und Moralgesetz gewöhnlich als dasselbe. Die göttliche Jurisprudenz trennt aber das natürliche Gesetz von dem göttlich offenbarten Gesetz, sie zeigt jenes aus der gesunden Vernunft auf nach apostolischer Lehre, und nimmt dieses aus göttlicher Offenbarung. Diese Unterscheidung soll besonders in der Erörterung der schwierigen Controverse über die Verbindlichkeit des Fürsten wichtig sein, ob derselbe die Macht habe, über gewisse Gebote, auch über die Macht der Gesetzgebung und Anderes mehr disponiren zu können. Die göttliche Jurisprudenz wird daher richtig in die natürliche und göttlich offenbarte allgemeine Jurisprudenz eingetheilt. Thomasius betrachtet zwar diese beiden Arten der Jurisprudenz nicht für sich, aber unterscheidet sie überall [1]).

Er erklärt nun die göttlichen Gesetze und betrachtet zugleich die praktischen Principien. Er sagt: jede Rechtswissenschaft lehrt

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 2. §. 119—41.

die Gesetze erklären und anwenden, und sucht das geeignetste Mittel zu finden, Ruhe und Frieden unter den Menschen zu erhalten. Aber die Erklärung geht der Anwendung vorher. Die Erklärung ist die Auslegung eines fremden, zweifelhaften Willens. Die authentische Erklärung ist keine eigentliche Erklärung, sondern ist ein neues Gesetz, ein neuer Vertrag [1]). Der Wille gehört entweder einem Oberherrn oder einem uns Gleichen an; die Erklärung betrifft deshalb entweder Gesetze oder Verträge. Jene sind in des Menschen Herz geschrieben oder durch Offenbarung promulgirt; für erstere bedarf es der Beweise, für letztere hat man nur Muthmaßungen und wahrscheinliche Gründe. Jede Erklärung hat gewisse Regeln und Axiome, welche von den ersten Principien abhängen. Diese Principien sind als erste Grundlehren vom Verstande gebildete Sätze, über welche er im Beweisen nicht hinaus kann [2]). Der Verstand hat seine Grenzen, er kann im Beweisen nicht ins Unendliche aufsteigen, sondern muß einmal einhalten. Die ersten Principien sind theoretisch und praktisch; die theoretischen Principien sind viel erörtert, die praktischen Principien sind entweder vernachlässigt oder confus behandelt worden, oder sind großem Streit unterworfen. Thomasius will zuerst Gott die Ehre geben, die Wahrheit erforschen, die Sache ohne Leidenschaftlichkeit und Persönlichkeit betrachten, Niemanden schmeicheln noch fürchten, und Jeden nennen, mit dem er nicht übereinstimmen kann, er will die Gegner nicht schmähen, sondern mit Gründen bekämpfen. Er will auch keinem Autor ausschließlich folgen, selbst Pufendorf nicht, aber will die Hypothese der Socialität vertheidigen. Er weicht darin von Pufendorf ab, daß er ein anderes erstes praktisches Princip aufstellt. Pufendorf neigt zwar zu demselben hin, da nämlich, wo er die ihm von Anderen gemachten Vorwürfe beantwortet, daß die Pflichten des Menschen gegen Gott nicht aus der Geselligkeit abgeleitet werden

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 3. §. 3: Est vero interpretatio expositio voluntatis alienae dubiae. Nam interpretatio, quae authentica dicitur, proprie interpretatio non est, sed vel nova lex, vel novum pactum.

[2]) Ibid. §. 7: Sunt autem prima principia propositiones ab intellectu formatae, ultra quas intellectus ascendere in demonstrationibus non potest.

können, aber Thomasius glaubt die Sache deutlicher gefaßt und methodischer vorgetragen zu haben [1]).

Thomasius faßt den Verstand als Ein Wesen, dessen theoretische und praktische Intelligenz nicht real verschieden sei [2]). Er sagt, der Verstand betrachtet entweder das Wesen, die Natur, die Art, die Eigenschaften der Dinge, oder des Menschen Thun und Lassen. Obwohl die Dinge verschieden sind, so sind sie doch harmonisch untereinander. Es giebt kein Ding, welches mit einem andern nicht in einem dritten übereinstimmte. Der Verstand betrachtet die Dinge entweder nach ihrer Uebereinstimmung, oder nach ihrer Verschiedenheit. Das Finden der Uebereinstimmung der Dinge ist Genialität, das Erkennen des Unterschiedes der Dinge Urtheil. Der Verstand faßt die Natur der Dinge, wie sie in Wahrheit sind, oder setzt sie durch Fiction zusammen, wie sie nicht sind. Er ist im letztern Falle Phantasie. Faßt er Alles zusammen, so entsteht die erste und höchste Proposition, die selbst nicht beweisbar ist, aber auf welche alle andern bezogen werden können. Sie ist folgende: jedes Ding ist entweder oder nicht; es ist unmöglich, daß ein Ding zugleich sein und nicht sein kann; endlich, sich widersprechende Dinge haben keine Wahrheit. Alles das kommt auf eins hinaus und pflegt gewöhnlich erstes theoretisches Princip genannt zu werden [3]). Der Mensch findet unter den zu betrachtenden Dingen auch sich selbst und erkennt bald, daß er nicht blos zu denken, sondern auch zu handeln geschaffen ist. Er sieht, wenn er sein Handeln mit seinem Wesen

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 3. §. 11. Not : At nequidem ipsius Pufendorfii, cujus hypothesin de socialitate quamvis defendam, in eo tamen abeo, quod praesupponam aliud principium practicum prius. Quamvis hoc ipse Pufendorfius inclinaverit, ubi respondet ad objectiones, quod officia hominis erga deum ex socialitate deduci nequeant, certe rem distinctius, ut puto, et methodo magis perspicua proposui.

[2]) Ibid. §. 12: Praesuppono, intellectum, quocunque modo eum definias, esse ens unum, intellectumque theoreticum et practicum non realiter differre.

[3]) Ibid. §. 18: Haec omnia quae hactenus recensuimus, inter se comparando, summa propositio et prima ipsi nascitur h. e. ad quam reliquae omnes possunt referri, ipsa autem est indemonstrabilis. Quodlibet est, vel non est, seu impossibile est idem simul esse et non esse, seu denique contradictoria non possunt simul esse vera. Haec enim omnia eodem recidunt. Atque communiter appellari solet primum principium theoreticum.

vergleicht, ein, daß er außer dem Gesetz nicht leben, daß er ohne eine gewisse Norm zu handeln nicht sein kann. Daraus folgen die Erklärungen des Gesetzes, die Begriffe des Oberherrn, der Verbindlichkeit und manches Andere. Thomasius betrachtet dasselbe vergleichend nach seiner Verschiedenheit. Die Summe solcher Betrachtungen heißt erstes praktisches Princip, dasselbe ist dem ersten theoretischen Princip untergeordnet. Dieses macht die Summe aller Betrachtungen über das Wesen der Dinge aus, jenes handelt im Besondern von der Art eines Dinges. Aber die Art ist in der Gattung inbegriffen. Das praktische Princip setzt die Erkenntniß vieler Dinge und unter diesen am meisten das menschliche Thun und Lassen voraus. Diejenigen, welche meinen, daß das erste praktische Princip keinem theoretischen Princip untergeordnet sei, irren. Daraus würde folgen, daß dieses falsch wäre, wenn es etwas in unserm Verstande gäbe, was weder ist noch nicht ist. Die das lehren, leugnen in der That das erste Verstandesprincip. Das erste praktische Princip muß daher aus dem theoretischen unmittelbar aufgezeigt werden. Es kann kurz so angegeben werden: gehorche dem Befehlenden[1]), denn dieser hat die Macht, Andere zu verpflichten; er würde diese Macht nicht haben, wenn ihm nicht gehorcht werden müßte. Das Gesetz ist ferner ein Gebot dessen, der zu befehlen hat, welcher die Untergebenen verpflichtet. Es wäre gleichfalls nicht Gesetz, müßte man demjenigen nicht gehorchen, welcher zu befehlen hat. Dies Axiom kann erstes praktisches Princip heißen, weil alle besondern Gesetze darauf bezogen werden können. Dies geschieht leicht durch Induction und dadurch, daß es durch ein anderes Gesetz nicht bewiesen werden kann, sondern aus der Erklärung des Gesetzes überhaupt fließt. Dies Princip setzt alle Arten der Jurisprudenz voraus. Es kann darum das Object der Rechtswissenschaft überhaupt genannt werden[2]).

Thomasius theilt die Rechtswissenschaft in die göttliche und menschliche ein. Er untersucht, welches das erste Princip der göttlichen Jurisprudenz ist. Die Natur dieses Princips soll darin bestehen, daß alle göttlichen Gesetze auf dasselbe bezogen werden kön-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 3. §. 34: Imperanti pare.

[2]) Ibid. §. 34—40.

nen. Es selbst wird unmittelbar aus dem ersten praktischen Princip, mittelbar aus dem ersten theoretischen Princip bewiesen[1]). Dasselbe heißt: gehorche Gott[2]), denn Gott hat zu befehlen; sonst wäre Gott nicht Gott. Thomasius entnimmt den Beweis der Existenz Gottes aus der Unterordnung der Ursachen. Alles in der Welt ist nicht von sich selber, sondern ist wo anders her; aber woher es stammt, das ist gleichfalls nicht von sich selbst. Es ist ein schlechter Progreß ins Unendliche, dem der Verstand widerstrebt. Es muß deshalb eine erste Ursache angenommen werden und diese erste Ursache ist Gott[3]). Was Gott aber ist, das kann unser Verstand nicht vollkommen erkennen, auch wenn das Licht der Offenbarung hinzukommt. Der unendliche Abstand des menschlichen Wesens von dem göttlichen ist viel zu groß. Das Licht der Vernunft kann solche Mysterien noch weniger fassen. So viel läßt sich aus der Existenz Gottes entnehmen, daß das Wesen Gottes edler sein muß, als das Wesen des Menschen. Der Mensch ist von den Geschöpfen der Erde zwar das vollkommenste, aber kann blos dasjenige fassen, was so vollkommen, oder noch unvollkommener, als er selbst ist. Gott ist als erste Ursache Urheber der Welt. Gott ist nicht die Natur, Gott ist auch nicht Seele der Welt. Wer die Welt Gott nennt, hebt die Ursache der Welt und hebt Gott selbst auf[4]). Die Tugend ragt unter den menschlichen Vollkommenheiten am meisten, und unter den Tugenden die Gerechtigkeit hervor. Aber sie können wieder ohne Unvollkommenheit nicht gedacht werden. Tugend ist, nach dem Gesetze leben. Das Gerechte ist, Jedem das Seine geben. Gott ist kein Gesetz gegeben, der Mensch hat nichts, was er gegen Gott für das Seinige halten kann. Es würde deshalb gewagt sein,

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 3. §. 34—40.

[2]) Ibid. §. 43: Deo pare.

[3]) Ibid. §. 48: At varia hic quidem adduci possent argumenta. Potissimum ex subordinatione causarum desumitur. Quaecunque videmus in hoc globo terraqueo non sunt a se ipsis, sed aliunde, illa vero, ex quibus sunt, etiam deprehendimus a se ipsis non fuisse, et ita porro. Ergo necesse est, quoniam intellectui repugnat processus in infinitum, ut subsistamus in aliqua causa prima. Ea vero deus est.

[4]) Ibid. §. 53: Nam quicunque deum dicit, causam mundi concipit. Ergo qui mundum ipsum deum appellat, revera causam mundi, et deum tollat.

die göttliche Majestät tugendhaft und gerecht zu nennen, wenn die unendliche Weisheit Gottes solche Bezeichnung menschlicher Unvollkommenheit in dem offenbarten Wort nicht verschmäht hätte. Aber da Gott mit uns menschlich hat reden wollen, sollen wir demüthig sein und bekennen, daß der rechte Sinn jener Bezeichnung über unsern Verstand geht, daß derselbe zu den Mysterien unsers Glaubens gehört[1]). Wir sollen in dieser Beziehung unsere Unwissenheit aufrichtig gestehen[2]). Thomasius spricht hiermit das Nichtwissen des Glaubens aus.

Der Mensch kann die Eigenschaften Gottes, Unabhängigkeit, Allmacht u. s. w. durch die Vernunft, aber blos verworren erkennen. Er kann durch das Licht der Vernunft zwar die Existenz Gottes, aber nicht die Existenz der Engel und der vom Körper getrennten Seele beweisen. Aber die Vernunft erkennt deutlich, daß Gott die Herrschaft über den Menschen hat und dieselbe wirklich ausüben will[3]). Gott hat diese Herrschaft, weil er Urheber des Menschen ist[4]). Dies kann durch das erste Princip: es ist unmöglich, daß etwas zugleich ist und nicht ist, bewiesen werden. Gott will, daß der Mensch ein vernünftiges Geschöpf sein, nach einer vorgeschriebenen Norm, nach dem Gesetze leben soll; Gott übt seine Herrschaft über den Menschen aus und nimmt sich menschlicher Geschäfte an. Dieser soll darum aus Furcht und Liebe handeln[5]). Der Mensch ist frei und geschickt, nach einer äußerlichen Norm seine Handlungen einrichten zu können. Wenn er seine Natur, seinen Körper und seine Seele mit den übrigen Thieren vergleicht, wird er solches bald erkennen. Er kann, schwach von Körper, ohne Hülfe Anderer sich nicht selbst bewahren. In Hinsicht seiner Seele hat er, nach dem Fall, Andern zu schaden, eine größere Begierde, als selbst das Thier. Wäre jene Begierde nicht durch die Furcht vor einem größeren Uebel gemildert, so würde das ganze Menschengeschlecht untergehen müssen. Betrachtet der Mensch sein Gemüth, so wird er finden, daß er eine Seele hat, die ihm nicht blos zur Erhaltung

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 3. §. 60.

[2]) Ibid. §. 61.

[3]) Ibid. §. 70: Illud vero perspicue ratio suppeditat, quod deo competat imperium in hominem, quodque deus hoc imperium actu exercere velit.

[4]) Ibid. §. 71: Competit deo imperium in hominem, quia est ejus autor.

[5]) Ibid. §. 73—79.

des Lebens gegeben wurde, sondern welche Furcht vor Gott hat, welche ihn zur Geselligkeit treibt. Er erkennt dann eine große Verschiedenheit der Menschen in Hinsicht ihrer Anlagen und Meinungen, welche die Thiere nicht haben, Neigungen, welche eine obere Leitung des Gesetzes erfordern, damit das ruhige Leben nicht gestört werde, und einer gewissen Ordnung und Norm wegen jener Verschiedenheit bedürfen, sofern die Ruhe des Menschen dadurch gefördert werden kann[1]). Ist kein Gott, so kann auch Gott für die Angelegenheiten der Menschen nicht sorgen; ist kein Oberherr, so ist keiner vorhanden, dem man gehorchen muß; wenn das Fatum über Alles waltet, so ist keine Furcht und Verbindlichkeit. Atheismus und Fatalismus sind Lehren, welche alle Rechtsgebote aufheben.

Thomasius erklärt nun das göttliche Gesetz insbesondere. Er handelt von den ersten Principien des natürlichen und positiv allgemeinen (offenbarten) Rechts, oder des natürlichen und positiv göttlichen Gesetzes. Das erste Princip des natürlichen Rechts ist eine Proposition, welche alle andern Gebote des Naturrechts als die allgemeine Grundregel oder als Axiom unter sich begreift. Es ist nicht das erste praktische Princip, nicht das erste Princip der göttlichen Jurisprudenz im Allgemeinen, welche von der natürlichen und offenbarten unterschieden ist, sondern eben jener Satz, welcher so ausgedrückt worden: gehorche Gott und gehorche dem Oberherrn[2]). Dazu ist dreierlei erforderlich: das Princip muß wahr, adäquat und evident sein: wahr, denn es darf keine falsche Proposition enthalten; adäquat, denn die Proposition muß alle natürlichen, aber keine andern Gebote in sich fassen; evident, denn es muß aus dem ersten praktischen Princip gezeigt werden, daß das

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 3. §. 86: Sed omnium maxime, si considerat homo animum suum, quatenus in hoc imperfecto statu adhuc rectus est, deprehendit, se habere animam non ad id saltem sibi inditam, ut conservetur corpus (quales sunt animae bestiarum), sed quae potissimum facultatibus constat, ad metum numinis et vitam socialem instigantibus, deprehendit inter homines esse maximam ingeniorum et inclinationum diversitatem, qualis non est in bestiis, quae non solum directionem legis requirit, ne per eam turbetur vita tranquilla, sed et ipsa, quatenus ad juvandam hominis tranquillitatem conducit, ordine aliquo et norma habet opus.

[2]) Ibid. Cap. 4. §. 2.

der Wille Gottes ist, aber von der Offenbarung muß dabei abstrahirt werden, die Verbindung der Schlüsse mit jenem Princip muß als evident nachgewiesen werden [1]). Es entsteht dann das Gebot: Thue, was mit der vernünftigen Natur des Menschen übereinstimmt, und unterlasse, was derselben widerstrebt [2]). Thomasius leitet dies aus dem Satz der Identität ab, und tadelt in dieser Beziehung die alten Philosophen, das römische Recht, den Hobbes und die Scholastiker, welche von der rechten Vernunft viel Rühmens gemacht, aber nicht erkannt haben sollen, was dieselbe, oder was die Uebereinstimmung mit der vernünftigen Natur des Menschen eigentlich sei. Die Uebereinstimmung mit der gesunden Vernunft bedeute nach den Scholastikern so viel als Uebereinstimmung mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit; weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, seien auch die Strahlen derselben in Ueberresten noch vorhanden; Gott thue Alles nach der Norm seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Güte; Gott habe sich selbst ein ewiges Gesetz gegeben, nach welchem das natürliche Gesetz, die menschliche Handlung vollbracht werden müßte, wenn sie der rechten Vernunft gemäß sein oder mit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit übereinstimmen solle; das ewige Gesetz sei eine scholastische Erdichtung, Gott sei einem Gesetz nicht unterworfen, es reiche daher nicht aus. Wie wolle man z. B. die Dankbarkeit aus dem Archetyp der göttlichen Gerechtigkeit ableiten, da keiner Gott etwas gegeben habe, das Gott ihm wiedervergelten könne? Man wisse entweder von der göttlichen Ebenbildlichkeit und Heiligkeit gar nichts oder durch die natürliche Vernunft blos verworren. — Die heilige Schrift müsse da das Beste thun. Wenn ein Heide uns fra-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 4. §. 3—7: Tria ergo erunt requisita, ad quae tanquam ad Lydium lapidem principium ejus modi examinabimus, ut sit verum, adaequatum, evidens. Verum dico, hoc est, ut non contineat propositionem aliquam falsam; adaequatum, ut illa propositio vere contineat omnia praecepta juris naturalis sub se, nec alia tamen praecepta, quam juris naturalis; evidens, ut id esse voluntatem divinam abstrahendo a lumine revelato, ex primo principio practico possit demonstrari, tam ut connexio conclusionum cum ipsa sit evidens et fere palpari possit.

[2]) Ibid. §. 7: Quid enim aliud erit, quam: Fac ea, quae necessario conveniunt cum natura hominis rationali, et quae eidem repugnant, omitte.

gen würde, warum der Todschlag gegen die Heiligkeit Gottes und warum das Halten der Verträge der göttlichen Gerechtigkeit gemäß wäre, so könnte man nichts darauf antworten, wenn man nicht die heilige Schrift zu Hülfe nähme. Man müsse mit dem Apostel sagen: die Norm des Naturrechts ist nicht außer, sondern im Menschen selbst, in dessen Herz geschrieben. Möge das Ebenbild oder dessen Reliquie in der menschlichen Vernunft immerhin enthalten sein, warum wolle man nicht lieber die Vernunft des Menschen an sich selbst betrachten, als im Verhältniß zu Anderm und außerhalb ihrer? Die menschliche Vernunft ist ohne Beziehung auf Anderes ein positives Ding[1]), die Norm des Gesetzes ist der Zustand des ganzen Menschengeschlechts und die natürliche Vernunft ist ein solcher Zustand. Jeder Zustand ist auf seine Weise Norm des Gesetzes, aber das Gesetz ist Norm der Handlungen, die die Menschen ausüben müssen, welche in jenem Zustande leben. Es giebt zwei Zustände des Menschen, die Integrität und Corruption. Der Mensch kann mit den natürlichen Kräften in diesem Leben aus dem Stande der Integrität nicht den geringsten Grad der Vollkommenheit wieder erlangen, er muß mit dem Rest zufrieden sein. Man soll sich keine Vorstellung von einem gewissen vollkommenen Zustande machen, denn ein solcher Zustand paßt nicht für das bürgerliche Leben. Man geht nicht mit Ideen von Menschen, sondern mit wirklichen Menschen um, und bei diesen müssen Mittel angewendet werden, durch die sie bewahrt werden können[2]). Es gab im Stande der Integrität ein positives (offenbartes) Recht. Soll die Uebereinstimmung mit demselben Fundament des Naturrechts sein, so muß jenes Recht die Norm des letztern ausmachen. Es giebt ferner Dinge, welche im Stande der Integrität nicht stattfanden, z. B. die Gesellschaft, die besondern Stände und Verrichtungen der Menschen, und vieles von heut zu Tage hat in jenem Stande nicht Platz. Die menschliche Natur ist darum vorzugsweise in ihrer Verderbtheit zu betrachten, aber wie sie auf gewisse Weise noch die rechte Natur ist.

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 4. §. 28: Est sane ratio humana ens aliquid positivum, non mera relatio, cujus essentia in eo saltem consistat, ut ad aliud referatur.

[2]) Ibid. §. 45: Improbo, quod plane non sit aptum ad vitam civilem. Conversamur non cum ideis hominum, sed cum hominibus, qui existunt; his aptanda erunt adeo remedia, quae ipsos conservent.

Thomasius meint aus diesem Princip seine Ansicht erläutern und zeigen zu können, daß jenes Princip auch im Stande der Integrität gegolten habe[1]). Er sagt: der Mensch im Stande der Integrität und Corruption ist nicht der Art nach verschieden, so wenig als Menschen mit einem starken und einem schwachen Körper[2]).

Es wäre zu wünschen, daß unser Verstand a priori eine gewisse Kenntniß seiner selbst haben möchte, dann hätten wir nicht nöthig, die Natur der Vernunft durch Umschweife erforschen zu müssen. Die Vernunft besteht im Denken. Denken ist, eine Bestimmung, eine Proposition mit einer andern zu verknüpfen. Vernünftig denken kann man nur durch Worte, welche von Menschen kommen, die in Gesellschaft leben. Kinder denken nicht gleich, wie die Cartesianer meinen. Solche Fähigkeit kommt nicht ohne Umgang mit Andern zu Stande[3]). Die Vernunft ist daher nicht ohne Rede und diese nicht außer der Gesellschaft[4]). Jene Fähigkeit im Menschen vor Ausübung der Vernunft ist die Neigung mit andern Menschen vernünftig umzugehen[5]). Darum ist es gleich, ob man sagt: der Mensch ist vernünftig oder gesellig[6]). Die Geselligkeit ist eine dem Menschengeschlecht von Gott eingepflanzte Neigung, kraft deren Einer mit dem Andern glücklich und ruhig zu leben wünscht. In einem unruhigen Zustande kann man nichts vernünftig überle-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 4. §. 49: Igitur nos quidem primario considerabimus naturam hominis prout est, corrupta nimirum, at, (ne cavilleris jus quoddam corruptum) suo modo adhuc recta, postea ex eodem principio, cum inter Christianos scribamus, confirmabimus ac illustrabimus sententiam nostram, ostendendo, idem principium nostrum etiam in statu integritatis obtinuisse.

[2]) Ibid. §. 50: Neque enim homo integer et lapsus specie differunt, uti nec homo robusto et imbecillo corpore.

[3]) Ibid. §. 53: Fere autem haec aptitudo absque consortio hominum in actum non poterit deduci.

[4]) Ibid. §. 54: Ratio absque sermone non est, sermonis extra societatem nullus est usus, nec ratio citra societatem se exerit.

[5]) Ibid.: Aptitudinem illam, quae in hominibus ante rationis exercitium est, nihil esse aliud, quam inclinationem cum aliis hominibus ratiocinandi.

[6]) Ibid. §. 55: Igitur dum hominem rationalem dicimus, idem est, ac si dicamus socialem.

gen[1]). Solches ruhige in's Werk gesetzte Leben heißt Gesellschaft[2]). Der Mensch soll ohne Gesellschaft nicht glücklich sein können. Thomasius will deshalb seine Ansicht a posteriori rechtfertigen[3]). Die vernünftige und gesellige Natur des Menschen ist dieselbe; folglich ist auch die Uebereinstimmung mit der vernünftigen Natur des Menschen und mit seiner Geselligkeit dieselbe. Die Summe des natürlichen Gesetzes ist in dem Princip enthalten: thue, was mit dem geselligen Leben des Menschen nothwendig übereinkommt, und unterlasse, was demselben widerstreitet[4]). Dies Princip ist ausreichend, deutlich, wahr. Die besondern Gebote des Naturrechts können alle daraus abgeleitet werden, kein Gebot des offenbarten Rechts kann darauf bezogen werden. Der Todschlag ist z. B. der Geselligkeit zuwider, denn er stört die gemeinsame Ruhe der Gesellschaft. Gott hätte den Menschen nicht vernünftig geschaffen, wenn er nicht gewollt hätte, daß der Mensch Alles das thue, was mit der Geselligkeit übereinstimmt. Man hat dagegen behaupten wollen, daß dann auch Straßenräuber könnten gerechtfertigt werden, welche ja gleichfalls eine Gesellschaft bilden. Dann verwechselt man Gesellschaft und Geselligkeit. Die Gesellschaft ist nur dann die rechte, wenn sie nicht wider die Geselligkeit ist. Es versteht sich von selbst, daß eine Gesellschaft ebensosehr wider die Geselligkeit sein kann, als die Vernunft eines Straßenräubers gegen die Vernünftigkeit ist. Man hat ferner eingewendet, daß aus der Gesellschaft blos die Pflichten der Menschen gegen einander, aber nicht die Pflichten derselben gegen Gott, gegen den Menschen selbst und gegen die unvernünftigen Thiere abgeleitet werden können. Man kann das von den Pflichten gegen Gott zugeben, wenn man darunter den äußern Cultus versteht,

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, cap. 4. §. 55: Socialitas vero est inclinatio communis, toto humano generi a deo indita, vi cujus desiderat vitam cum aliis hominibus beatam et tranquillam. Cur vero tranquillam? Quia in statu turbulento, quo tali non ratiocinamur.

[2]) Ibid. §. 56: Vita autem haec tranquilla in actum deducta dicitur societas.

[3]) Ibid. §. 57: A posteriori autem sententiam nostram probamus, quoniam homo citra societatem non potest esse beatus.

[4]) Ibid. §. 64: Statuimus igitur summam legis naturalis in illo principio contineri: Fac ea, quae necessario conveniunt cum vita hominis sociali, et, quae eidem repugnant, omitte.

denn derselbe gehört zur Theologie, nicht zum Naturrecht. Versteht man darunter die Verbindlichkeit gegen Gott überhaupt, so ist auch damit nichts gegen die Geselligkeit gewonnen. Das Gebot: gehorche Gott, ist kein naturrechtliches Gebot, sondern ist eine Voraussetzung des Naturrechts, es gehört zum göttlichen Gesetz überhaupt. Es giebt keine Pflichten des Menschen gegen ihn selbst, kein Mensch ist sich selbst verpflichtet. Es giebt auch keine Pflichten gegen Thiere, so wenig als eine Gesellschaft mit Thieren[1]).

Das Princip des positiven (göttlichen) Rechts ist: Thue, was eine nothwendige Uebereinstimmung mit der menschlichen Natur hat, was Gott dir zu thun in der heiligen Schrift offenbart hat, und unterlaß das Gegentheil[2]). Zur Erkenntniß dieses Gesetzes im Besondern ist dreierlei erforderlich: erstens die Anzeige der Schrift, daß eine Handlung geboten oder verboten ist; zweitens, daß diese Handlung aus der Gesellschaft nicht abgeleitet werden kann; drittens, daß das Gesetz alle Menschen angeht. In dem positiven (offenbarten) Recht ist eine andere Art der Interpretation erforderlich, als im Naturrecht; an die Stelle der Beweise treten Muthmaßungen und wahrscheinliche Argumente, denn dasselbe ist nicht in's Herz geschrieben[3]).

Die Pflicht des Menschen gegen Gott ist kein theoretisches, sondern ein praktisches, aber kein erstes praktisches Princip. Es ist ein besonderes und kann nach Art des Schließens aus dem Princip des natürlichen oder positiven (offenbarten) Rechts bewiesen werden. Das dies Alles in sich schließende Gebot ist: ehre Gott nach der Art und Weise, die Gott selbst offenbart hat[4]). Aus der menschlichen sich selbst überlassenen Vernunft kann nicht bewiesen werden, daß Gott einen solchen äußerlichen Gottesdienst von den Menschen verlangt. Gott bedarf eines solchen Cultus nicht. Weder wird die Geselligkeit des Menschen, das ruhige Leben und zeitliche Wohl

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 1, c. 4. §. 65—73.

[2]) Ibid. §. 78: Praeterea ea, quae necessariam convenientiam cum natura hominis sociali habent, fac ea, quae tibi deus facienda in scriptura sacra revelavit, et omitte contraria.

[3]) Ibid. §. 79 et 80: Nam jus positivum (universale) non est inscriptum cordibus.

[4]) Ibid. Lib. 2, cap. 1. §. 2: Deum cole secundum modum ab ipso revelatum.

desselben durch Unterlassung solcher äußerlicher Handlungen verletzt, noch wird der innere Cultus dadurch aufgehoben. Alles, was diesem zuwider ist, streitet mit der rechten Vernunft, mit dem innern Cultus nach dem Gebote: gehorche Gott. Der äußere Cultus widerstrebt der natürlichen Vernunft nicht, es ist besser, daß Gott verehrt wird, als nicht. Aber das Alles rechtfertigt nicht die Nothwendigkeit des Cultus. Das Wohl des Staats wird durch den Cultus gefördert, aber derselbe ist ein blos untergeordneter Zweck, das genannte Wohl wird durch Unterlassung desselben nicht gestört[1]). Das zeitliche Wohl ist ebenfalls nicht Zweck des Cultus, derselbe müßte sonst nach Verschiedenheit der Staaten ein anderer sein. Der Nutzen des einzelnen Staats müßte die Norm des Cultus sein, was zu behaupten gottlos wäre; der wahre Zweck des Cultus ist das ewige Wohl des Menschen. Die sich selbst überlassene Vernunft weiß nichts von dem Zustande nach diesem Leben und kann sich auch dazu des Cultus als eines Mittels nicht bedienen. Die menschliche Vernunft ist in Erkenntniß der trefflichsten Pflicht blind. Ihr Licht ist ohne das Licht der Offenbarung finster, darum ist es gefährlich, die heiligsten Mysterien Gottes mit dem Maaße der durch den Sündenfall verderbten Vernunft ausmessen zu wollen. Es giebt eine natürliche und eine offenbarte Religion. Die natürliche Religion gehört mit zur wahren Religion und betrifft zugleich den innern Cultus. Aber wahre Religion und seligmachende Religion ist zweierlei: die wahre natürliche Religion ist von der wahren offenbarten dadurch verschieden, daß diese die seligmachende ist, während jene blos das zeitliche Wohl befördert. Die natürliche Religion ist daher weit unvollkommener, sie beruht auf menschlichem Glauben, welcher sich auf Vernunft stützt[2]). Die Religion selbst ist Kenntniß Gottes.

Der Mensch hat den natürlichen von der Vernunft verschiedenen Trieb der Selbstbewahrung. Aber der vernünftige und gesellige Mensch muß denselben der Socialität unterordnen. Die Pflicht der Sorge des Menschen für sich selbst geht den Pflichten gegen Andere

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 2, cap. 1. §. 22.

[2]) Ibid. §. 36: Et qui aliter fieri possit? Cum religio naturalis longe imperfectior sit revelata, et fide tantum humana, ratiocinatione subfulta, nitatur.

vor. Das Gebot der erstern ist: suche dich selbst zu erhalten, damit du mit Andern ein ruhiges Leben führen und dasselbe fördern magst. Der Mensch soll die Mittel der Selbsterhaltung gebrauchen, welche zur Förderung der menschlichen Gesellschaft nothwendig sind. Mittel, welche dieselbe weder fördern noch stören, sind nach dem Naturrecht erlaubt. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, darum hat er Pflichten gegen beide. Daher das Gebot: Mensch, erkenne dich selbst. Der Mensch kann sonst über die dienlichen Mittel zur Geselligkeit nicht urtheilen. Das Gebot betrifft den ganzen Menschen, nicht blos die Seele; aber diese ist der edlere Theil. Es entsteht deshalb das Gebot: ziehe die Cultur der Seele der des Körpers vor. Ferner soll der Mensch der Cultur des Willens vor der des Verstandes den Vorzug geben. Er ist nicht blos geschaffen worden, um zu denken. Der Mensch kann das ewige Heil und die Unsterblichkeit der Seele nicht aus der Vernunft beweisen. Jeder Beweis muß von der Erklärung der Dinge ausgehen [1]). Die Seele weiß sich selbst nicht vollkommen zu erklären, sie fühlt zwar, daß sie ein denkendes Wesen ist, aber zwischen Denken und ewiger Dauer ist keine Verbindung. Die Kräfte der Seele und des Körpers sind endlich, darum ist Vieles nicht in unsrer Gewalt, auch wäre es thöricht und vergebens, dasselbe erlangen zu wollen. Daher das Gebot: thue nichts über deine Kräfte. Alle Schlüsse über die Pflicht des Menschen gegen sich selbst können leicht auf jene Regeln bezogen werden: der Mensch soll, was er in seiner Gewalt hat, vernünftig gebrauchen, klug handeln, in seinem Vorhaben fest sein, Herr seiner Affecte sein und soll mehr seiner Vernunft als der Autorität folgen. Es ist eine Beleidigung Gottes und der Gesellschaft, wenn der Mensch sich selbst das Leben nimmt [2]), er soll aber Gewalt mit Gewalt vertreiben [3]), sonst kann der Frieden nicht erhalten werden. Ausnahmen sind, wenn der Beleidiger die Herrschaft, besonders die höchste Herrschaft hat, dann ist es Pflicht des Beleidigten, sich weiter nicht zu vertheidigen, das würde die Ruhe aller

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 2, cap. 2. §. 22: Omnis demonstratio debet peti ex definitione rei.

[2]) Ibid. §. 70: Pro lubito sibi vitam abrumpere in deum et societatem humanam esse injuriam, ex supra dictis patet.

[3]) Ibid. §. 80: Haec (defensio) vero quatenus instituatur sine laesione ejus, qui malum nobis machinatur, quin licita sit, nullum habet dubium.

Staaten gefährden. Man soll daher mit Gewalt den Fürsten nicht widerstehen[1]). Fürsten und Unterthanen haben das Naturrecht blos mit einander gemein. Jeder hat im Naturzustande das Recht, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben. Im bürgerlichen Zustande ist die Selbstvertheidigung so weit eingeschränkt, daß der Mensch blos sein Leben oder ein unwiederbringliches Gut vertheidigen darf.

Die Pflichten gegen Andere betreffen entweder Menschen, welche in einer gewissen Gesellschaft, oder welche in jeder Gesellschaft leben. Solche allgemeine Pflichten entspringen unmittelbar aus dem Willen ohne menschliche Einstimmung, oder setzen Verträge voraus. Jene heißen absolut, diese hypothetisch. Das erste Gebot der absoluten entsteht aus dem Stande der Menschlichkeit. In dieser Beziehung findet Gleichheit zwischen den Menschen statt. Die Menschen sind zuerst einander von Natur gleich, aber haben solche Gleichheit des Lebens mit dem Thiere gemein. Daraus kann keine Lebensregel gemacht werden. Die Gleichheit des Rechts gehört mehr hierher, d. h. die Menschen sollen die Pflichten des Naturrechts gegen einander üben, mögen sie in andern Dingen noch so sehr verschieden sein. Aus der Gleichheit des Rechts entsteht das Gebot: behandle die andern Menschen als deines Gleichen[2]). Das Gebot unsers Heilands: liebe deinen Nächsten als dich selbst, ist dasselbe Gebot. Diesen Geboten sind noch andere hinzuzufügen: vermeide den Stolz, beleidige Niemanden, ersetze den Schaden, befördere den Nutzen des Nebenmenschen nach Kräften; halte dein Versprechen, rede die Wahrheit, schwöre allein bei Gott und schwöre nicht leichtfertig[3]).

Die Macht, die Dinge zu gebrauchen, muß entweder mit Bezug auf den Schöpfer, auf die Dinge oder auf andere Menschen betrachtet werden. Gott will, daß der Mensch die Dinge gebrauchen soll, damit er sein Leben bewahren kann. Aber er soll sie nicht miß-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 2, cap. 2. §. 88: Si imperium sit summum, tantum abest, ut obligari invasum ad defensionem cruentam arbitrer, ut potius obligatum putem omittere. §. 89: Turbaretur enim profecto tranquillitas omnium rerum publicarum, si subditis permitteretur potestas cum violentia resistendi principibus aut eorum ministris.

[2]) Ibid. C. 3. §. 79: Alium hominem tanquam aeque hominem tracta.

[3]) Ibid. Cap. 4—9.

brauchen; daher das Gebot: gebrauche die Kreatur nicht zur Unehre Gottes; ferner: gebrauche sie so, daß du durch deren Gebrauch die Güter des Leibes und der Seele nicht verderbest; störe keinen Andern im Gebrauch derselben. Dieser Pflicht entspricht das Recht, kraft dessen die Kreatur mit Ruhe, ohne Störung gebraucht werden muß. Jenes Recht heißt Gemeinschaft, wenn es Andere zum Gebrauch derselben Sache zuläßt; Eigenthum, wenn es das Vermögen ertheilt, Andere von ihrem Gebrauche abzuhalten. Das Eigenthum ist ein Recht, durch welches Jemandem etwas gehört, wie es keinem Andern zukommt[1]). Die Dinge sind einfach Eigenthum, gemeinsames Eigenthum, oder sie gehören Niemandem. Das Eigenthum enthält die Beziehung des einen Menschen auf den andern. Wäre blos ein Mensch in der Welt, so würden die Wörter Eigenthum und gemeinsames Eigenthum nicht passen, denn diese sind Arten des Rechts, aber es ist kein Recht, wenn nicht andere Menschen sind. Wenn man auch den einen Menschen auf Gott bezöge, so würde jener Gebrauch doch nicht Eigenthum heißen können, weil Gott Herr der Kreatur ist und der Mensch gegen Gott kein Recht hat. Mit Bezug auf die Thiere findet dasselbe Verhältniß statt, weil zwischen Menschen und Thieren keine Gemeinschaft des Rechts und der Verbindlichkeit ist. Vor dem Fall war kein wirkliches Eigenthum, und selbst nach dem Fall war kein solches, sondern anfangs blieb die ursprüngliche göttliche Zulassung der Gemeinsamkeit desselben zurück. Die Menschen gingen von der Gemeinsamkeit nicht plötzlich ab, sondern verglichen sich, daß Jeder durch eigenthümliches Recht besitzen sollte, was er zusammengebracht hatte. Anfangs wurden nur wenige Dinge dem Eigenthum unterworfen, viele blieben noch gemeinsam, aber mit Vermehrung des Menschengeschlechts trat die Occupation ein. Diese scheint nicht ohne Vertrag erfolgt zu sein. Die Dinge wurden getheilt und man traf die Uebereinkunft, daß das, was nach der ersten Theilung nicht Eigenthum geworden war, denjenigen zu Theil werden sollte, welche es am ersten occupirten. Die Eintheilung des Eigen-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 2, cap. 10. §. 37: Quapropter rectius describitur, quod sit jus, quo res aliqua alicui est propria. Proprietas vero est, quando alicujus rei veluti substantia ita ad aliquem pertinet, ut eodem modo non pertinet ad alium.

thums entstand daher aus dem Verlangen der Vermeidung alles Streites[1]).

Nach Einführung des Eigenthums reichte die bloße Occupation zur Erlangung des Eigenthums der Dinge nicht mehr aus. Es ging nun schon constituirtes Eigenthum von Einem auf den Andern über. Es entstanden Handel und Wandel. Dinge ungleicher Natur wurden dadurch vertauscht und gleich gemacht. Solche Gleichmachung ist eine Vergleichung mehrerer Dinge, entweder nach ihrer mathematischen oder moralischen Quantität. Letztere ist der Werth, der Preis der Dinge. Er bringt den Menschen durch den Handel Nutzen und Vergnügen, und erhält die Ruhe unter denselben. Die Occupation blieb seit der Zeit die einzig ursprüngliche Art der Erwerbung des Eigenthums, nämlich die Ergreifung einer herrenlosen Sache, mit dem Vorsatz, sich dieselbe aneignen zu wollen.

Thomasius kommt hiernach wieder auf die Interpretation zurück. Er will sie nach der Lehre von den Verträgen ergänzen. Bei jedem Gesetz und Vertrage soll auf die Worte gesehen werden müssen. Man spricht einerseits, was man denkt, man redet andererseits weniger, als man denkt, und man redet endlich mehr, als man denkt. Daraus ergeben sich drei Arten der Interpretation: die erklärende, erweiternde und einschränkende Interpretation. Die Erklärung darf nicht absurd und darf nicht dem göttlichen und menschlichen Recht zuwider sein. Es giebt mancherlei bei der Interpretation zu berücksichtigende Regeln[2]).

Von den drei Arten der menschlichen Gesellschaft, der ehelichen, väterlichen und herrlichen heißen einige natürlich, wenn der Mensch unmittelbar von Natur in denselben lebt, andere gleichfalls natürlich, wenn die Natur den Menschen durch einen besondern Instinct dazu treibt. Dieser Trieb findet sich in den beiden Ständen der Integrität und Corruption in Betreff der ehelichen und väterlichen Gesellschaft, oder in dem Stande der Corruption ausschließlich in Hinsicht der herrlichen Societät (Dorf, Provinz, Staat). Man kann den ersten Trieb auch den inneren nennen, denn er ist dem Menschen von Gott anerschaffen worden, und den

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 2, cap. 10. §. 38—118.
[2]) Ibid. cap. 12. §. 1—199.

letzteren den äußeren. Diesen hat vorzugsweise das Bedürfniß und die Gefahr hervorgerufen. Im Moralischen liegt der Hauptgrund vorzugsweise in dem Zweck der Geschäfte, die Gesellschaften unterscheiden sich daher auch am meisten nach ihren Zwecken. Der Zweck der ehelichen Gesellschaft ist Kinderzeugung, der väterlichen Gesellschaft Erziehung der Kinder, und der herrlichen Gesellschaft Erwerb der zum Leben erforderlichen Dinge. Der Zweck des Hauses ist von dem des Dorfes nicht wesentlich verschieden. Der Zweck des Staates ist Eudämonie und Autarkie. Zweck aller Gesellschaft überhaupt ist Ruhe und Frieden. Gesellschaften der Völker bezwecken auch die Eudämonie und Autarkie durch Bündnisse; sie sind zwar nicht natürliche, sondern willkürliche, aber sind den natürlichen am nächsten. Es giebt eine Gesellschaft von Völkern; auch das Menschengeschlecht ist von Natur zu einem gewissen Zweck vereinigt [1]), zum Zweck des Friedens und der Ruhe der Menschen. Die Vereinigung derselben zu einem solchen Zweck ist leicht daraus zu beweisen, daß eine Gemeinschaft des Rechts zwischen allen Menschen bewahrt werden muß [2]). Das Verbot der Gleichheit würde allein schon die Völker verbinden. Die Gesellschaft ist entweder gleich oder gemischt. In der gemischten Gesellschaft gilt das besondere Gebot: welchem in der Gesellschaft die Gewalt zukommt, dem muß gehorcht werden [3]). Daraus fließt das Gebot, die Verträge halten zu müssen, denn die Herrschaft ist durch Verträge meistens eingeführt worden. Man muß die Extreme, nach welchen einerseits alle Herrschaft aus dem Vertrage, anderseits aus dem göttlichen Willen entspringen soll, in dieser Hinsicht vermeiden. Einige Herrschaften kommen von Gott vermittelst des Vertrags her. Aber man muß den Ursprung des Gesetzes, nach welchem dem Herrscher gehorcht werden muß, nicht mit dem Ursprung der Herrschaft verwechseln. Jenes Gesetz ist natürlich. Es wird ohne

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 1. §. 46: Ita est equidem, sed datur ubique societas inter gentes, quia universum humanum genus natura unitum est ad certum aliquem finem.

[2]) Ibid. §. 47: De fine jam diximus, quod sibi pax communis et tranquillitas. Unio vero hominum quorumque ad hunc finem exinde demonstrari potest, quod inter homines sit juris quaedam ad istum finem obtinendum communio.

[3]) Ibid. §. 59: Homini, cui in ista societate competit imperium, pare.

göttliche und menschliche Offenbarung erkannt. Man kann nicht immer durch Vernunft beweisen, daß die Herrschaft diesem oder jenem in der Gesellschaft gehört. Häufig wird ein Vertrag nöthig gewesen sein. In jeder Gesellschaft gilt das naturrechtliche Gebot: Thue, was den Endzweck jeder Gesellschaft nothwendig fördert, und unterlaß, was denselben nothwendig stört [1]).

Thomasius betrachtet zuerst die einfachen Gesellschaften und sagt: man muß mit solchen Gesellschaften anfangen, weil der Staat aus denselben besteht. Die natürlichste einfache Gesellschaft ist die Ehe. Es giebt keine menschliche Societät, welche von Gott durch so viele besondere Gebote befestigt worden wäre, als die Ehe. Es ist daher schwer, sie von den anderen natürlichen Gesetzen unterscheiden zu können. Das natürliche Gesetz besteht nämlich in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der geselligen, friedliebenden Natur des Menschen. Wenn der Mensch, abgesehen von aller Offenbarung, sich selbst betrachtet, so wird er in sich eine verborgene Neigung und einen starken Trieb entdecken, sich mit einem Individuum anderen Geschlechts zu vereinigen. Diese Neigung ist eine gegenseitige, von Gott den Geschlechtern eingegebene. Aber der Trieb entsteht mehr aus Disposition des Körpers, als der Seele. Die Thiere haben diesen Trieb gleichfalls, aber ihnen fehlt die Liebe, welche mit dem Triebe des Menschen verbunden ist. Alle Menschen haben den Trieb zur Ehe, und haben die Pflicht, in die Ehe zu treten. Das sagt uns die Vernunft, das fordert der göttliche Wille. Das erste Gebot ist daher: man soll eine Ehe eingehen [2]). Der allgemeine Grund desselben ist das andere Gebot der Bewahrung der Socialität [3]). Die Ehe ist das Fundament des socialen Lebens. Die Menschen sind verpflichtet, Alles zu thun, was zu diesem Zweck nothwendig ist. Zweck der Ehe ist Erzeugung der Nachkommenschaft und Büßung der Lust [4]). Jener ist der Haupt-, dieser der Nebenzweck. Ein dritter Zweck ist die gegen-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 1. §. 66: Fac ea, quae finem cujusque societatis necessario promovent, et omitte ea, quae istum necessario turbant.

[2]) Ibid. cap. 2. §. 47: Ineundum esse matrimonium.

[3]) Ibid. §. 48: Generalis ejus ratio consistit in praecepto de custodienda socialitate.

[4]) Ibid. §. 62: Ut generetur soboles, ut libido reprimatur.

seitige Hülfe [1]). Eine Gesellschaft, welche nicht wegen Erzeugung der Nachkommenschaft eingegangen wird, ist für keine eheliche zu halten [2]). Das Wesen der Ehe fängt nicht von der Erfüllung des Zwecks, sondern von der Handlung der Verbindung an; zur Erlangung des Zwecks ist auch die Einstimmung erforderlich; also macht diese die Ehe. Die Ehe ist insofern ein Vertrag [3]). Die Polygamie kann wegen der Kinderzeugung als des Zwecks der Ehe naturrechtlich nicht bestritten werden, sie stört die Geselligkeit nicht, und ist zur Vermehrung des Menschengeschlechts eher förderlich, als hinderlich [4]). Die Ehe ist daher aus dem Lichte der Vernunft betrachtet eine Gesellschaft zwischen Mann und Frau wegen Kinderzeugung [5]). Die Ehe ist also nicht Selbstzweck nach Thomasius, sondern Mittel zur Erhaltung der Ruhe und Ordnung der Gesellschaft.

Thomasius betrachtet die Pflichten der Ehegatten nach dem positiv allgemeinen (offenbarten) Gesetz. Er sagt: das Naturrecht ist durch dasselbe nicht vermehrt, sondern in mancher Beziehung blos wiederholt und bestätigt worden [6]). Gott hat die Ehe von Anfang an durch positive Gesetze befestigt: seid fruchtbar und mehret euch. Die Frau sei dem Manne unterworfen [7]). Gott befiehlt die Untrennbarkeit der Ehe, hat die Trennung nicht der Entscheidung der menschlichen Vernunft unterwerfen wollen. Thomasius bespricht noch andere Verbote, der Polygamie, des Incestes und der blutverwandtschaftlichen Ehen, und bemerkt, daß Manches davon auf den Stand der Integrität keine Anwendung finde [8]).

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 2. §. 74: Praeter hos duos conjugii fines additur tertius, mutuum nempe adjutorium.

[2]) Ibid. §. 81: Societatem, quae generandae sobolis gratia initur, esse societatem nuptialem; non habendam esse eam societatem pro nuptiali, quae non intendit generationem sobolis.

[3]) Ibid. §. 84: Consensus, non concubitus facit nuptias.

[4]) Ibid. §. 85.

[5]) Ibid. §. 248: Si itaque hactenus dicta in summam velimus contrahere, ista quidem conjugii, quatenus ex lumine rationis cognosci potest, definitio oriretur, quod sit societas maris et foeminae generandae sobolis gratia.

[6]) Ibid. cap. 3. §. 9.

[7]) Ibid. §. 8, 35.

[8]) Ibid. §. 50 – 232.

Thomasius sagt: Einige leiten die väterliche Gesellschaft [1]) von der Zeugung, Andere von dem göttlichen Willen, noch Andere von dem natürlichen Gesetz und einem stillschweigenden Vertrage ab. Er untersucht erst den Unterschied derselben von den anderen natürlichen Gesellschaften und betrachtet dann den Zweck derselben mit steter Beachtung des Unterschiedes des Naturrechts von dem offenbarten Gesetz. Alle anderen Gesellschaften, welche Gott gestiftet hat, selbst die eheliche, setzen eine Einwilligung der Person voraus, nur die väterliche nicht, welche ohne gegenseitige Einwilligung entsteht [2]). Die Einwilligung ist entweder eine ausdrückliche oder stillschweigende; beides fällt hier weg. Der Zweck der väterlichen Gesellschaft ist die Erziehung der Kinder; die Herrschaft der Eltern und der Gehorsam der Kinder ist bloßer Nebenzweck [3]). Das Recht der Erziehung kann weder Vater noch Kind aufgeben. Die Erziehung des Kindes fängt gleich mit der Geburt an. Die väterliche Gewalt ist das Mittel der Erziehung, sie hört mit derselben auf. Das erste Gebot ist: Eltern, erziehet eure Kinder; das zweite Gebot: Kinder, gehorcht euren Eltern, so lange ihr unter elterlicher Herrschaft seid [4]). Zur Erziehung gehören Nahrung und Unterricht. Nach natürlicher Vernunft kommt die Gewalt über die Kinder beiden Eltern zu [5]).

Die herrliche Gesellschaft fand bei der Gemeinschaft der Güter weder im Stande der Integrität, noch im Stande der Corruption statt. Herrschaft und Knechtschaft entstanden erst nach Unterscheidung und Einführung des Eigenthums. Der Herr sah sich genöthigt, Knechte suchen und sich derselben als seiner Werkzeuge bedienen zu müssen. Und die Knechte mußten sich nach Herren umsehen,

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 4. §. 1: Societas paterna.

[2]) Ibid. §. 5: Sola societas paterna sine directo et speciali consensu mutuo incatur.

[3]) Ibid. §. 28: Nam finis societatis paternae communiter ponitur in educatione sobolis, cui, etsi addere velis imperium parentum, mox tamen collatio utriusque finis ostendit, educationem sobolis esse finem primarium, imperium parentum et quod illi correspondet, obsequium liberorum, finem secundarium.

[4]) Ibid. §. 31, 45.

[5]) Ibid. §. 66.

um für ihre Arbeit Brod zu erhalten. Der Zweck der herrlichen Gesellschaft ist von Seiten des Herrn Erwerb und Bewahrung der Güter, von Seiten des Knechts Erhaltung des Lebens [1]). Die Menschen treibt zu solcher Gesellschaft gegenseitige Noth, aber sie fordert eine gegenseitige Uebereinstimmung, welche auf Seiten des Knechts Unterwerfung, auf Seiten des Herrn Herrschaft ist [2]). Der Herr leitet und beherrscht die Handlungen des Knechts. Die Pflicht des letztern ist, dem erstern die versprochene Arbeit leisten, und die Pflicht von diesem ist, jenem den versprochenen Lohn geben zu müssen. Solche Knechtschaft ist keine ewige Dienstbarkeit; der Knecht hat diesen, keinen anderen Herrn erwählt, es ist nicht gleich, wem er dient. Er hat auch in die Herrschaft gewilligt, und ist insofern eine Person. Sitten und Kriege haben eine andere Art Knechtschaft eingeführt; man verdammte Gefangene, welchen das Leben geschenkt wurde, zur ewigen Knechtschaft und betrachtete sie als Sache. Solche Art Knechtschaft ist nicht natürlich, aber ist der Vernunft nicht dermaßen zuwider, daß sie nicht aus derselben hergeleitet werden kann; sie ist auch dem Christenthume nicht zuwider [3]).

Der Zweck des Staats ist ein zweifacher. Der Hauptzweck ist die Eudämonie oder das wahre bürgerliche Wohl eines ganzen Volks, nicht eines einzelnen Menschen; der Nebenzweck ist die Autarkie, der hinlängliche Vorrath der Dinge und Güter [4]). Die Form des Staats ist die Ordnung des Befehlenden und Gehorchenden, des Oberherrn und der niederen Obrigkeiten [5]). Der Staat muß aus dem Zweck und der Form zugleich erklärt werden. Er ist die die höchste Gewalt enthaltende natürliche Gesellschaft, welche

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 5. §. 4: Adeoque finis societatis herilis ex parte domini est acquisitio et conservatio divitiarum, ex parte servi sustentatio vitae pro alimento.

[2]) Ibid. §. 6.

[3]) Ibid. §. 7—31.

[4]) Ibid. cap. 6. §. 4: Nam in eo consentimus, finem civitatis esse duplicem principalem et ultimum, *εὐδαιμονίαν,* id est veram beatitudinem civilem, non uni homini, sed toti populo insinuandam, et subordinatum alterum, *αὐτάρκειαν,* seu omnium rerum et bonorum externorum sufficientiam.

[5]) Ibid. §. 5: Consentimus et in eo, quod forma civitatis sit respublica, hoc est, ordo imperantium et parentium, item summi imperantis et inferiorum magistratuum.

wegen des Vorraths der Güter und des bürgerlichen Wohls gestiftet worden ist [1]). Der Mensch ist ein politisches Thier, aber wird zur bürgerlichen Gesellschaft nicht durch natürlichen innerlichen Instinct, sondern durch einen äußerlichen Impuls getrieben [2]). Die Hauptveranlassung und Ursache dazu ist kein natürlicher Trieb, wie in der ehelichen und väterlichen Gesellschaft, sondern die Furcht vor Unglück, welches dem Menschen vom Menschen droht. Die Nebenursache ist der Mangel an den zum Leben nöthigen Gütern [3]). Der Mensch verlangt von Natur nach keiner bürgerlichen Gesellschaft. Das folgt aus der Betrachtung seines menschlichen Zustandes; aber die Furcht vor Unglück kann ohne den Staat nicht entfernt werden, das ergiebt sich aus dem Naturzustande und dessen Unbequemlichkeit. Zur Errichtung des Staats gehört die Einheit der Willen und Kräfte einer Menge Menschen, welche dadurch zu einem starken Körper beseelt werden [4]). Zur Verbindung eines Staats sind also zwei Verträge und ein Beschluß nöthig [5]). Den ersten Vertrag gehen Einzelne, die bisher in natürlicher Freiheit gelebt haben, unter einander ein, um eine beständige Versammlung bilden und Mitbürger sein zu wollen. In diesen Vertrag müssen Alle übereinstimmen. Der nicht einstimmt, bleibt außer dem künftigen Staat; nach jenem Vertrag wird auch der Beschluß über die Regierungsform gefaßt. Durch den zweiten Vertrag werden diejenigen

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 6. §. 6: Unde videtur sua sponte fluere definitio civitatis a forma et fine: civitas est societas naturalis summum imperium continens, omnis sufficientiae et beatitudinis civilis gratia.

[2]) Ibid. §. 11: Hominem etiam τῇ φύσει esse ζῶον πολιτικὸν vel certe non instinctu intrinseco naturae, sed extrinseco impulsu potissimum ferri ad societatem civilem.

[3]) Ibid. §. 12: Statuimus igitur, non instinctum aliquem naturae intrinsecum, ut in societate nuptiali et paterna fiebat, sed ab extra metum malorum, quae homini ab homine iminent, esse causam principalem, quae homines ad societatem civilem impulit, indigentiam vero bonorum ad vitam sustentandam necessariorum esse causam secundariam.

[4]) Ibid. §. 28: Ubi igitur voluntatum et virium unio facta fuerit, tunc demum multitudo hominum in validissimum corpus, civitatem nimirum animatur.

[5]) Ibid. §. 29: Ex dictis patet, regulariter ad coalitionem civitatis requiri duo pacta et unum decretum.

bestellt, auf welche die Regierung des neuen Staats übertragen werden soll. Diese haben für die allgemeine Sicherheit, für das allgemeine Wohl zu sorgen; die Uebrigen haben denselben zu gehorchen. Der Staat ist deshalb noch bestimmter und vollständiger so zu definiren: er ist eine moralisch zusammengesetzte Person, deren Wille aus den Verträgen vieler verschlungener und geeinigter Willen für den Willen Aller gehalten werden muß, damit dieselbe die Kräfte und Vermögen Aller zum Frieden und zur gemeinsamen Sicherheit gebrauchen kann [1]). Die Staaten werden nach den Regierungsformen in Monarchien, Aristokratien und Demokratien eingetheilt. Der, dem die Regierung übergeben worden ist, heißt nach Errichtung des Staats der Herrscher, die Uebrigen heißen Unterthanen oder Bürger. Die Macht des Herrschers im Staat heißt die Majestät. Diese kann als von Gott kommend vorgestellt werden, wenn man annimmt, daß Gott dem Menschen befohlen hat, bürgerliche Gesellschaften zu stiften, ohne welche keine Ruhe und Ordnung auf Erden möglich ist. Gott ist als Urheber des natürlichen Rechts auch Urheber der Regierung im Staat, der Majestät, aber die Errichtung einer Regierung im Staat folgt aus den Verträgen, durch welche der Staat sich bildet, wenn das Volk seinen Willen und seine Kräfte einem Fürsten unterwirft und dieser die Unterwerfung annimmt. Der eine Apostel nennt darum das weltliche Regiment Gottes Ordnung [2]). Der andere rechnet es zur menschlichen Ordnung [3]) und bezieht sich auf dessen besonderen Ursprung. Es giebt Leute, welche es für eine natürliche Politik halten, daß Gott unmittelbar Ursache der Majestät sei. In Frankreich begehrte ein Theil der Stände, daß diese Lehre öffentlich im Parlamente vorgetragen und durch königliche Autorität bekräftigt werden solle; der andere Theil der Stände zeigte dagegen, daß darin Frankreichs Wohl nicht bestehe und daß man solches dem Catheder überlassen müsse. In Deutschland meinte Horn, weder Frankreich

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 6. §. 63: Unde jam civitas plenius definiri potest, quod sit persona moralis composita, cujus voluntas ex plurium pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem communem uti possit.

[2]) Paulus, Röm. 13, 1 flg.

[3]) Petrus 1, 2, 13.

noch Deutschland wären sicher, wenn nicht feierlich auf dem Reichstage beschlossen würde, daß allein Gott Ursache der Majestät wäre; und wer anders zu lehren sich unterstehe, des Landes verwiesen werden müsse. Es giebt über die Ursache der Majestät dreierlei Hauptansichten: nach der ersten hat das Volk dieselbe hervorgebracht, es hat das Regiment dem Könige übergeben, und Gott hat sich das gefallen lassen; nach der zweiten ist Gott nicht blos in den ersten Zeiten, sondern auch noch jetzt Ursache der Majestät, und zwar unmittelbar, so oft ein Fürst durch Einwilligung des Volks oder durch Kriegesmacht ein Reich gewinnt. Die Einwilligung und andere Arten der Erlangung der Majestät sind blos Mittel, nicht Ursache. Das Volk erwählt den Fürsten, aber nach der Wahl empfängt derselbe die Majestät unmittelbar von Gott. Nach der dritten Ansicht hat Gott den Menschen vorher befohlen, daß bürgerliche Gesellschaften errichtet werden sollen, weil ohne sie keine Ruhe und Frieden ist. Gott ist mit Recht Urheber der Majestät, aber die Errichtung einer Regierung im Staat entsteht aus Verträgen des Volks mit dem Fürsten. Die, welche Gott unmittelbar zur Ursache der Majestät machen, haben entweder gar keinen Grund oder haben solche Gründe, die ein Knabe beantworten kann. Sie suchen darum den Mangel des Beweises durch den Schein der Religion zu ersetzen, indem sie eine Menge Sprüche aus der Bibel citiren, die zwar von dem göttlichen Ursprunge der Majestät zeugen, aber welche nichts beweisen, nichts Gewisses sind, die blos dem Pöbel oder solchen Leuten imponiren, die die Lehren der Vernunft nicht kennen. Sie berufen sich auf den Spruch des Apostels: es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, wo aber Obrigkeit ist, da ist sie von Gott geordnet. So, sagen sie, billigt der Apostel, daß die Majestät unmittelbar von Gott ist und keine andere Ursache, außer Gott, erkannt wird, denn der Apostel braucht das Wort „ohne", welches eine exclusive Partikel ist und alle Ursachen ohne Gott, d. h. die nicht Gott sind, ausschließt. Was allein Ursache ist, das muß unmittelbare Ursache sein. Thomasius sagt: es fehlt nicht viel, so hätten sie sich gerühmt, die Lehrsätze des Raisonnirens ganz gut beachtet zu haben, weil die analytische Logik lehrt, daß eine exclusive Proposition zwei gewöhnliche Propositionen in sich begreift, die eine, in welcher etwas bejaht, die andere, in welcher etwas verneint wird. Das ist ein trügerischer Beweis. Der Apostel versteht unter Obrig-

keit nicht blos die höchste Obrigkeit, die Majestät, sondern auch alle Unterobrigkeiten, welche den Magistraten zukommen. Hätte der Apostel in seiner Rede andeuten wollen, daß Gott die unmittelbare Ursache der Obrigkeit wäre, so würde daraus das Ungereimte folgen, daß Gott auch unmittelbar Ursache eines Bürgermeisters in einem Flecken, eines Schulzen in einem Dorfe wäre. Aber das gestehen sie nicht ein. Sie halten den Satz: es ist keine Obrigkeit ohne von Gott, oder es giebt keine Obrigkeit, welche nicht von Gott ist, oder alle Obrigkeit ist von Gott, für einen exclusiven, als hätte der Apostel gesagt: die Obrigkeit ist nicht, ohne von Gott. Erst dieser Satz ist ein wahrhaft exclusiver, denn er besagt: die Obrigkeit ist allein von Gott, oder ist unmittelbar von Gott. Die Sache ist so klar, daß man sich schämen muß, darüber noch mehr zu bemerken. Der Apostel fügt, um allen Zweifel zu heben, die deutlichste Umschreibung hinzu, denn er sagt gleich darauf: wo aber Obrigkeit ist, da ist sie von Gott geordnet. Sonst hätte er sagen müssen: wo aber Obrigkeit ist, da ist sie allein von Gott. Man kann das durch ein Beispiel erklären: es ist kein Mensch ohne von Adam; aber jener Satz gilt gewiß weniger als dieser: ein Mensch ist nicht, ohne von Adam, welcher zugleich falsch ist. Diejenigen, welche die Majestätsfeinde mit solchen Waffen angreifen, vertheidigen ihre Sache übel. Jene können sie aus derselben Hypothese mit ihren eignen Waffen bekämpfen. Sie nehmen an, daß einem jeden Fürsten, selbst wenn er unrechtmäßiger Weise zur Regierung gelangt ist, die Majestät von Gott unmittelbar eingegossen wird. Die gemeine Hypothese der Politiker, wornach die Majestät nicht blos in der Monarchie, sondern auch in der Aristokratie und Demokratie statt hat, verlangt, daß man dasselbe vom Volk sagen muß, welches seinen König unrechtmäßig vom Throne stößt, welches die Monarchie in Demokratie verwandelt. Die Majestätsfeinde meinen: ist auch die Majestät unmittelbar von Gott, so folgt daraus nicht, daß es unrecht ist, wenn ein Volk seinen König straft und entsetzt, wenn derselbe die ihm von Gott verliehene Gewalt mißbraucht. Wenn Gott nach Hinrichtung des Königs die Majestät auf das Volk überträgt, so erkennt man leicht, daß solche Hinrichtung gerecht sei. Es sei denn, daß die Majestätsfeinde das Ungereimte zugeben wollen: Gott sei Ursache der Sünde, und was noch ärger ist, er belohne die Sünde. Der gemeine Beweis der Theo-

logen gegen die Majestätsfeinde ist: wer seine Gewalt unmittelbar von Gott hat, dem können die Menschen sie durch nichts nehmen. Der König hat seine Gewalt unmittelbar von Gott, also darf sie ihm nicht ungestraft genommen werden. Wie aber, wenn die Majestätsfeinde antworten, den Minor negiren und sagen: ein Priester hat seine Gewalt unmittelbar von Gott (wie die Theologen insgemein annehmen), er hat etwas verbrochen, aber darum kann er nicht gestraft werden. Wie, wenn sie einwenden, wer nach Absetzung des Königs die Majestät unmittelbar von Gott empfängt, der hat den König nicht unrechtmäßig abgesetzt, nun hat das Einer gethan; also hat er die Majestät unmittelbar von Gott. Thomasius möchte gerne wissen, was die Patrone der gewöhnlichen Ansicht darauf antworten würden [1]).

Zur gesetzmäßigen Erwerbung der Herrschaft ist die Einwilligung des Volks erforderlich. Aber die Mittel, wodurch die Einwilligung hervorgebracht wird, sind verschieden: freie Einstimmung, Gewalt, Wahl eines Herrschers, Krieg und Occupation. Zur Herrschaft gehört auch die gesetzgebende Gewalt, die Macht zu strafen, zu richten, das Recht Schulen und Universitäten zu stiften und das Recht circa sacra [2]). Man darf aber die Religion nicht nach dem Nutzen des Staats einrichten wollen, wenn gleich eine Religion für falsch gehalten werden muß, die sich mit der Ruhe des Staats nicht verträgt [3]). Man muß daher schließen: diese Religion kommt mit dem Zweck des Staats überein; sie ist also wahr [4]). Der Endzweck des Staats ist in dem Satz ausgesprochen: das höchste Gesetz ist das Wohl des Volks. Die Pflicht des Fürsten ist, auf jenes Gesetz achten, und die Pflicht der Unterthanen, dem Fürsten treu und gehorsam sein zu müssen. Die Unterthanen sollen nichts mehr lieben, als die Sicherheit und das Wohl des Staats, sie sollen mit ihren Mitbürgern friedlich leben [5]).

Thomasius handelt darauf von der Strafe. Er sagt: die Strafe ist Entziehung eines Gewinns oder Verfügung eines Scha-

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 6. §. 68—86.

[2]) Ibid. §. 87—150.

[3]) Ibid. §. 151: Ut religio illa falsa habeatur, quae aperte pugnat cum tranquillitate rerum publicarum.

[4]) Ibid. §. 152: Haec religio congruit fini civitatis; ergo est vera.

[5]) Ibid. §. 153—171.

dens an Leib und Ehre, überhaupt, was den Menschen wegen Verbrechen ungern widerfährt [1]). Entweder legt Gott oder der Oberherr die Strafe auf, damit der Schaden erstattet werde, damit der Verbrecher sich bessere und die anderen Menschen vor künftigen Uebeln gesichert sein sollen. Die Strafe ist daher ein wirkliches Uebel oder Weh, welches den Untergebenen wegen eines Verbrechens zur allgemeinen Besserung der Bürger angethan wird [2]). Der Hauptzweck der Strafe ist Besserung. Die Strafe ist der Arzenei ähnlich. Der Oberherr ist des Staates halber verpflichtet, den Verbrecher zu strafen, weil das Wohl des Volks das höchste Gesetz ist. Daraus folgen die Gebote: der Mensch soll die ihm von seinem Obern auferlegte Strafe leiden; die Verbrecher sollen zum Nutzen des Staats gestraft werden; alle Handlungen, welche demselben schaden, sind zu bestrafen; es soll so viel gestraft werden, als zur allgemeinen Besserung nöthig ist [3]).

Thomasius betrachtet zuletzt die Gesellschaft der Bundesgenossen. Die Gesellschaft der Bundesgenossen ist nach ihm eine Gesellschaft mehrerer Staaten zum gemeinsamen Nutzen [4]). Das Gebot derselben ist: halte, was im Bündniß versprochen wurde [5]). Entweder wird eine solche Gesellschaft wegen des Handels oder des Krieges oder wegen anderer Dinge eingegangen [6]). Die Gesellschaft der Völker ist eine Art des Naturrechts. Die Gesandten sollen nicht ohne gerechte Ursache abgewiesen und beleidigt werden dürfen [7]). Er handelt zuletzt von dem Begräbniß der Todten [8]).

Thomasius hatte in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz die Entscheidung mehrerer die Ehe betreffender Fragen

---

[1]) Chr. Thomasii, Inst. jurispr. div. Lib. III. Lib. 3, cap. 7. §. 6: Per poenas hic intelligi aliquid, quod hominibus propter delicta et invitis quidem accidit.

[2]) Ibid. §. 28: Ex his jam formamus definitionem poenae, quod sit positio mali seu dolor, quem propter delictum infert superior inferiori invito, in emendationem communem civium.

[3]) Ibid. §. 100 — 119.

[4]) Ibid. cap. 8. §. 1: Societas foederatorum est societas plurium rerum publicarum, certae cujusdam utilitatis causa.

[5]) Ibid. §. 8: Serva, quod in foedere promissum est.

[6]) Ibid. §. 9 — 28.

[7]) Ibid. cap. 9. §. 15, 36.

[8]) Ibid. cap. 10. §. 20.

theils aus dem Naturrecht, theils aus dem positiv allgemeinen (offenbarten) Recht entnommen. An diese Darstellung in der göttlichen Jurisprudenz schließt sich eine Dissertation über das Ungenügende der bisherigen Fundamente in Erklärung der Ehesachen [1]) an, auf welche er sich oft beruft. Diese Fundamente sind das Naturrecht und das positiv allgemeine Recht. In der Dissertation werden in Betreff von Ehesachen Naturrecht und positiv allgemeines Recht gleichfalls genau unterschieden [2]). Jene Fundamente sollen in den genannten Institutionen ungenügend sein, aber nicht falsch. Das Fundament des Naturrechts soll ungenügend sein, weil es zur Kenntniß desselben nicht hinreiche, die gemeinschaftliche Natur der Menschen im Verhältniß zu einander zu fassen, sondern auch gefordert werden müsse, daß die gewöhnlichen Irrthümer über das Innere der menschlichen Natur vermieden werden, z. B. die Irrthümer der heidnischen Philosophie, nach welcher das Wesen des Menschen im Verstande bestehen und dieser den Willen verbessern soll, wonach die Menschen speciell verschieden sein sollen, insofern dabei so Manches, wie die Absicht, das Gewissen und dergleichen zu berücksichtigen sei. Das Fundament des positiv allgemeinen Gesetzes soll nicht genügen, weil es viele Arten dieses Gesetzes gebe, welches entweder auf die göttliche Verehrung oder auf andere Menschen, auf das ewige oder zeitliche Wohl gerichtet sei. Gott habe im Stande der Integrität dem natürlichen Gesetz positive Gesetze auch der Ehe hinzugefügt, und selbst einige Gesetze nach dem Fall, aber da Gott den Grund nicht offenbart habe, so sei derselbe unerforschlich. Es werde falsch vorausgesetzt, daß das Naturrecht vom positiven Recht im Stande der Integrität verschieden gewesen sei, daß das zeitliche und ewige Wohl der Art, statt dem Grade nach verschieden sei, und ferner, daß Gott in irgend einem positiv allgemeinen Gesetz den Frieden

[1]) Q. D. B. V. Dissertatio juridica de fundamentorum definiendi causas matrimoniales hactenus receptorum insufficientia. Quam Rectore Magnifico Serenissimo Principe ac Domino, Dn. Friderico Wilhelmo, Electoratus Brandenburgici herede caet. Praeside Dr. D. Christiano Thomasio, Concil. Elect. Brandenb. et Prof. Publ. publico eruditorum examini submittit. Die 14. Maj. ann. MDCXCVIII h. e. q. c. Bernhardus Fridericus Buhle, Harzger-Anhalt. Halae Magdeburgicae, litteris Christophori Salfeldii, Typogr. elect. Brand.

[2]) Dissert. jurid. Buhl. §. 84 p. 28.

des Menschen und dessen äußerliches Wohl bezweckt habe, da es doch das innerliche Heil sei. Alle die Ehe betreffenden positiv allgemeinen Gesetze hätten einen allgemein geistigen, inneren, mystischen Zweck, sie dürften daher auch nur geistig beurtheilt werden, denn sie wären dem göttlich geistigen Recht überlassen worden [1]). Die scholastische Hypothese über das Naturrecht in Ehesachen soll gleichfalls nicht genügen [2]), auch nicht die Hypothese des Standes der Integrität [3]), weil es zweifelhaft sei, ob in diesem Stande eine Ehe überhaupt gewesen sei.

Eine große Unordnung herrschte zu jener Zeit in der Bestimmung, welche Gebote zum positiv allgemeinen Recht zu ziehen wären, welche nicht. Thomasius strebte dieselbe in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz zu beseitigen. H. Grotius nannte jenes Recht willkürlich allgemeines Recht, Andere nannten es secundäres Naturrecht, und wieder Andere moralisch positives Recht, bis Henniges demselben den Namen göttlich positiv allgemeines Recht ertheilte. Thomasius sagt in jener hierher gehörigen Dissertation [4]): zwischen dem natürlichen und positiv allgemeinen Gesetz ist kein Unterschied in Ansehung der wirkenden Ursache, weil beide von Gott ausgehen, aber in Ansehung der Erkenntnißquellen ist ein Unterschied, denn das natürliche Recht wird aus der Vernunft, das positiv allgemeine aus der Schrift, aus der Offenbarung erkannt. Auch besteht das Object des Naturrechts aus Handlungen, welche der Socialität gemäß sind oder nicht, aber das positiv allgemeine Recht kann aus solcher Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung nicht entschieden werden; das Naturrecht ist unveränderlich, aber das positiv allgemeine Recht läßt eine Veränderung und göttliche Dispensation zu; jenes fing mit der Schöpfung des Menschen, dieses nach der Schöpfung desselben an; es wurde zweimal promulgirt, einmal unmittelbar nach Erschaffung des Menschen, das anderemal nach der Sündfluth. Zu einem positiv allgemeinen Gesetze wird dreierlei gefordert: die Schrift muß lehren, daß eine Handlung entweder geboten oder verboten ist; das Gebot muß der

---

[1]) Dissertatio juridica Buhlii. §. 144—150 p. 49—52.

[2]) Ibid. §. 10 p. 5.

[3]) Ibid. §. 15—17 p. 6—7.

[4]) Dissertatio de crimine bigamiae.

ganzen Menschheit gegeben worden sein; das Gesetz darf nicht aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen und socialen Natur des Menschen deducirt werden. Aber da in der Schrift viele Gebote und Verbote gewisser Handlungen vorkommen, welche nicht alle Menschen, sondern blos das jüdische Volk im Auge gehabt haben, so ist es ungewiß, ob bewiesen werden kann, daß das eine oder andere Gesetz dem ganzen Menschengeschlecht gegeben worden ist. Es fragt sich daher, welche sind die Kriterien der positiv allgemeinen Gesetze? Man muß in dieser Beziehung die Zeiten vor und nach Constituirung des jüdischen Staats unterscheiden. Findet sich da ein Gebot, welches Gott vor jener Constituirung promulgirt hat, so verpflichtet es alle Menschen. Daher sind alle vor derselben promulgirten Gesetze positiv allgemeine. Aber daraus folgt nicht, daß alle nach Errichtung jenes Staats promulgirte Gesetze blos das jüdische Volk betreffende, partikuläre Gesetze sind. Auf diese Weise werden wenige Gesetze gefunden werden [1]). Darum, meint Thomasius, müsse weiter gegangen werden. Die Gesetze haben nach Errichtung des jüdischen Staats entweder einen gewissen Anhang, warum Gott die Beobachtung derselben von dem jüdischen Volke fordert, oder haben keinen solchen Anhang. Ist letzteres der Fall, d. h. begreift das Gesetz einfach das Gebot oder Verbot in sich, so verpflichtet dasselbe allein das jüdische Volk, welches von Gott als dem Herrn der Welt regiert wird; ist ersteres der Fall, verlangt Gott den bestimmten Gehorsam nicht blos von jenem Volke, sondern auch von Anderen, so sind solche Gesetze positiv allgemein. Man kann diese Gesetze auch dadurch erkennen, ob sie von Christus im N. T. wiederholt worden sind.

Die Principien der Integrität und Socialität waren bisher mit dem Gegensatz und Widerspruch gegen einander behaftet gewesen. Dieser wurde selbst nicht durch den Pufendorfschen Streit überwunden, sondern blieb unaufgelöst stehen. Dies trieb Thomasius zu den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz. Er unternahm es in denselben, jene Principien von ihrem Gegensatz und Widerspruch zu befreien, und betrachtete sie darum gegensatzlos, indem er jedes für sich erörterte. Dadurch stumpft sich der Gegensatz

[1]) Henniges, Dissertatio de crimine bigamiae §. 8—20.

ab und verliert der Streit seine wesentliche Bedeutung. Das Princip der Socialität, von dem entgegengesetzten Princip der Integrität losgelöst, ruft nun den Gegensatz in sich selbst hervor, welcher der Socialität wegen den Gedanken betrifft. Dieser Gegensatz tritt selbst schon in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz als der Gedanke des Willens Gottes gegen das Wesen Gottes im Leibnitzschen Sinne hervor, aber blos an sich. Die Vertheidigung des Socialitätsprincips gegen das Integritätsprincip von Seiten des Thomasius führte diesen zu der genaueren Erforschung des Unterschiedes beider Principien, welche Alberti nicht angestellt hatte. Er behauptet, daß aus dem Mangel der Erkenntniß jenes Unterschiedes bei Alberti viele Versicherungen in Betreff des Standes der Integrität herrühren, welche nicht für wahr gelten können, z. B. daß, wenn jener Stand fortgedauert hätte, es Staaten in demselben gegeben haben würde. Thomasius zeigt, daß der Stand der Integrität darum unmöglich Norm des Naturrechts sein könne, weil es in jenem Stande positive Gesetze und viele Dinge gebe, welche in dem jetzigen Zustande nicht mehr gefunden werden oder aus der Hypothese des Standes der Corruption entstanden seien. Thomasius rechtfertigt in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz das Naturrecht nach der Hypothese Pufendorfs, er befreit dasselbe von den Einwürfen seiner Gegner, besonders Alberti's, er unterscheidet auch bestimmt das positiv allgemeine (offenbarte) Recht von dem Naturrecht und erläutert zugleich dasselbe. Sie enthalten darum Alles in Einem, aber getrennt, was bisher entgegengesetzt auf einander bezogen wurde.

Die Institutionen der göttlichen Jurisprudenz sind der factische Beweis, daß Thomasius den Gegensatz und Widerspruch der Principien der Integrität und Socialität in seiner eignen Innerlichkeit erfahren und durchkämpft hat. Er behauptet einseitig kein Princip gegen das andere, wie Pufendorf und dessen Gegner, sondern erkennt beide nach einander als berechtigt an. Er sucht ihren Widerstreit innerlich aufzulösen. Durch diesen innerlichen Kampf der Principien wird es ihm möglich, das neue Gedankenprincip der Socialität aus dem alten Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes und der Integrität selbstbewußt ausschließen zu können. Er behauptet das Socialitätsprincip gegen das entgegengesetzte Princip nicht in dem Sinne, daß er es in Gegnern sich

äußerlich gegenüber hätte, wie Pufendorf, Alberti und von Seckendorf, er spricht dasselbe eben so wenig wie Leibnitz unmittelbar als ein höheres Princip aus, er abstrahirt nicht von dem entgegengesetzten Princip und polemisirt nicht blos gelegentlich, wie jener, gegen untergeordnete Stufen des eignen Princips, sondern ist in seinem Denken das Gegnerische selbst, welches sich von seinem Gegensatz loslöst und frei macht. Die Durchlebung und Durchkämpfung des Widerstreits in der eignen Innerlichkeit führt den Scheidungsproceß herbei, welcher zur weiteren Entwickelung und Rechtfertigung des neuen Princips der Socialität wesentlich beiträgt. Wir haben dies bei Thomasius weiter zu betrachten.

Die Wichtigkeit des Werks springt deswegen in die Augen. Aber es hat doch Historiker gegeben, wie Luden, die dasselbe ganz verkannt haben, wenn jener sagt: „für uns hat das Buch seinen Werth verloren, und selbst in einer Lebensbeschreibung des Thomasius verdient es nicht so viel Raum einzunehmen, als die vorige kleine Abhandlung, weil er in diesem Werke nur unter Pufendorfs Fahne focht; was etwas Gutes und Neues darin enthalten ist, davon fällt die Ehre auf Pufendorf und dessen Vorgänger, und Thomasius hat nur das Verdienst, ihn erläutert, verbreitet, ohne die Wissenschaft dadurch weiter gebracht zu haben." Die polemische Seite der Institutionen gegen Alberti ist nicht ohne Einflüsse auf das Schicksal des Thomasius geblieben. Die leipziger Gelehrten fühlten sich in seiner Widerlegung Albertis durch die Erörterungen und Aussprüche dermaßen verletzt und getroffen, daß sie später auf einige Sätze und Behauptungen derselben ihre Anklagen gründeten. Thomasius geiselte sie dafür in seiner Monatsschrift unbarmherzig. Alberti ließ die Vorträge des Thomasius nachschreiben und schickte Horcher in dessen Auditorium; er hatte erklärt, daß er sein Haupt nicht eher ruhig niederlegen würde, als bis dem Thomasius das Handwerk des Collegialesens gelegt wäre. Thomasius „zog ihm die Maske im ersten Hefte ab", er widmete dasselbe dem pedantischen Pädagogen und scheinheiligen Heuchler Barbon und Tartüffe in Molières Lustspiele, und sprach darin von kleinlichen Handlungen, deren sie fähig wären, von Handlungen, „die kein ehrlicher Heide vollbracht haben würde". Er hatte darin der Acta eruditorum erwähnt und hatte durch einige Ausdrücke ihren Haß auf sich gezogen, die sie so verstanden hatten, als habe er gesagt, daß jene Acta

bald ein Ende nehmen würden. Die Herausgeber derselben wollten das Oberconsistorium in Dresden veranlassen, daß der Verleger wegen des Autors eidlich vernommen werden sollte. Thomasius sagt in einem andern Hefte, daß selbst seine Feinde ihn einen Gelehrten nennten, aber er wäre kein Gelehrter, denn er wäre zu keiner Facultät zu bringen: er sei kein Theologe, weil er nicht predigen und nicht mit Ketzern disputiren könne; kein Jurist, die Praxis habe ihm wenig eingebracht, auch halte er dafür, daß das Recht seit der Zeit Tribonians so verdorben worden, daß es nicht mehr in die Form der Kunst gebracht werden könne; kein Medicus, denn er liebe den Rheinwein mehr, als die Perlessenz; kein Philosoph, weil er dafür halte, daß die Logik, welche man in Schulen und Academien lerne, zur Erforschung der Wahrheit so viel helfe, als wenn man mit einem Strohhalm ein Schiffspfund aufheben wolle; und von der Metaphysik glaube er, daß die darin enthaltenen Grillen einen gesunden Menschen dergestalt verderben können, daß ihm Würmer im Gehirn wachsen; durch sie sei auch der neueste Zwiespalt in Religionssachen entstanden und werde durch sie allein erhalten. Seine Gegner sagten nun: Thomasius verspottet die Disciplinen, also verspottet er die kurfürstliche Durchlauchtigkeit und deren Vorfahren, weil diese verordnet haben, daß nach jenen Disciplinen auf der Universität gelehrt werden solle. Die philosophische Facultät ließ gleichfalls eine Anklage wider ihn an das Oberconsistorium gelangen. Thomasius übersandte die drei ersten Monatshefte an den Minister Haugwitz, welcher die ersten Stücke gerne gelesen hatte. Er schrieb auch einen Roman über das Leben des Aristoteles, um die Gelehrten zu ärgern. Dazu kamen noch Streitigkeiten mit Masius, Professor der Theologie und Hofprediger des Königs von Dänemark, welcher ein Buch über den Vortheil geschrieben hatte, den die wahre Religion den Fürsten gewähre. Er verstand unter der wahren Religion das Lutherthum. Pufendorf hatte schon die Meinung bekämpft, daß Gott die unmittelbare Ursache der Majestät wäre. Thomasius hatte sich in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz demselben angeschlossen, aber hatte seine Ansicht noch nicht vollständig dargelegt. Masius gab ihm durch die genannte Schrift dazu die Veranlassung. Jener hatte nämlich behauptet, daß nur der lutherische Glaube den Frieden im gemeinen Wesen erhalten könne, weil er lehre, daß die Gewalt der

Fürsten unmittelbar von Gott komme. Fürsten und Herren sollen die lutherische Religion zu der ihrigen machen, wenn nicht aus Gottesfurcht, doch um ihres zeitlichen Vortheils willen. Die katholische und reformirte Religion ziehe nur Rebellen und Aufrührer groß. Thomasius, „der Religion zugethan, die der Apostel an dem Orte, da er die Liebe so sehr herausstreicht und die guten Werke so hoch treibt, seinen Corinthern einpredigen will“, sucht denselben aus der Geschichte zu widerlegen und meint, der Vortheil, den eine Religion dem Fürsten gewähre, auch wenn die lutherische vor andern sich noch so verschwenderisch beweise, sei ein schlechter Maßstab für ihren Werth. Die Religion, die sich ihrer Heiligkeit soweit entäußere, sei entweder schlecht, wenn sie sich als Erhalterin menschlicher Ordnungen und Einrichtungen gebrauchen lasse, oder der Staat sei schlecht eingerichtet, welcher einer solchen Stütze bedürfe, welcher nicht durch sich selbst fest sei. Er sagt: „die wahre Religion zielt allein auf das ewige Wohl, die Wahrheit braucht zu ihrer Recommandation weder die Unwahrheit noch die Albernheit. Dannenhero halte ich dafür, daß man sich um die Religion mehr verdient macht, wenn man die albernen Verfechter derselben (nämlich diejenigen, die sich den Fürsten als Stützen des gemeinen Wesens empfehlen) bei Seite schafft, als wenn man dieselben hegt; denn sie kämpfen für sie nur mit Steckenpferden, hölzernen Degen und Klatschbüchsen.“ Er sagt von der Behauptung, daß Gott die unmittelbare Ursache der Majestät sein soll: „es ist nicht leicht eine abgeschmacktere und von aller Vernunft und Schrift mehr entfernte Meinung gewesen, als diese.“ Er leugnet nicht, daß die Majestät ursprünglich von Gott kommt, aber will, daß die Zustimmung des Volks als mittelbare Ursache dazu gehören soll. Thomasius ließ im Verlauf des genannten Jahres zwei andere Schriften drucken: von den Mängeln der aristotelischen Ethik und über das öffentliche Recht. In der ersteren beschreibt er die „elende Art“, wie man die Sittenlehre bisher gelehrt habe, welche er einen habitum practicum nennt, dies habe ihn bewogen auf eine bessere Methode zu denken. Er wolle die Fundamente der Ethik nicht heidnisch legen, er nenne sie deshalb christliche Fundamente, sondern wolle sie aus der gesunden Vernunft herleiten. Er wolle zugleich die ethischen Principien eines neuen Philosophen (Spinozas) widerlegen, welche offenbar den Atheismus inculciren. Thomasius erhielt im Jahre 1689 ei-

nen Befehl des Kurfürsten von der Universität, wonach derselben auf eine Klage der philosophischen Facultät, besonders Albertis, aufgetragen wurde, den Thomasius vorzufordern, ihn über gewisse Punkte in seinen Schriften und über das Collegium in seinem Hause zu befragen, darüber in Wittenberg erkennen zu lassen, und ihm zugleich die satyrische Schreibart, den Druck seiner Schriften ohne Censur und die Fortsetzung jenes Collegiums bei einer Strafe von 100 Ducaten zu untersagen. Thomasius beschwerte sich über dies widerrechtliche Verfahren bei dem Kurfürsten und legte dem Ober-Consistorium in Dresden seine Rechtfertigung vor. Man wünschte in Dresden, daß sie sich in Leipzig vereinigen möchten. Alberti verlangte nun, daß Thomasius ihn öffentlich in seinem Journal loben sollte; aber während noch über jene Vereinigung verhandelt wurde, verklagte das theologische Ministerium in Leipzig ihn ohne Weiteres beim Oberconsistorium als einen ruchlosen Menschen, der Gott und die Religion verachte, der seine Lehrer schmähe und das Ministerium beschimpfe. An der Spitze dieser Anklage standen die Theologen Pfeiffer und Carpzov; beide predigten gegen ihn. Pfeiffer las gegen Thomasius sein antiatheistisches Collegium; Thomasius hielt dagegen eine Privatvorlesung über seine göttliche Jurisprudenz, und schickte derselben einige Vorträge über den Unterschied des Rechts und der Sittsamkeit zur Vertheidigung seiner Ehre voran. Pfeiffer ließ den Anschlag des Thomasius vom schwarzen Brett abreißen und die theologische Facultät verbot ihm, als Jurist und Philosoph über den Atheismus zu lesen. Thomasius las dennoch, aber erhielt vom Consistorium den Befehl, bei Strafe von 100 Goldgulden seine Vorlesung einzustellen. Deshalb eröffnete er eine andere Vorlesung über die Vorurtheile, und rescribirte zugleich an die Regierung. Man hatte von Leipzig unterdeß dem Masius das Heft zugeschickt, in welchem Thomasius denselben angegriffen hatte. Masius schrieb unter falschem Namen: Abgenöthigtes Gespräch von dem Bande der Religion und Societät, worin D. Masii interesse principum circa religionem evangelicam gegen eines neulichen Scribenten ernsthafte Gedanken vertheidigt wird, verfasset von Peter Shipping, Th. L. Thomasius wurde darin beschuldigt, daß er die unmittelbare Abkunft der Majestät von Gott geleugnet und die Majestät mit Maulschellen verglichen habe. Thomasius antwortete im Journal. Masius veranlaßte nun

den König von Dänemark, daß dieser vom sächsischen Hofe die Bestrafung des Thomasius für die Kühnheit forderte, womit er verkleinerlich von der Majestät der Fürsten geredet habe. Thomasius verantwortete sich damit, daß er sich der academischen Freiheit bedient habe, und erörterte zugleich, daß die Lehre des Masius von der Majestät der Vermahnung des Apostels schnurstracks zuwider sei, daß man aus der Gottseligkeit kein Gewerbe machen solle. Im Jahre 1686 hatten einige Magister in Leipzig eine Gesellschaft zur Hebung der Grundsprachen der heiligen Schrift gebildet; Alberti hatte das Directorium derselben übernommen zur Ehre des dreieinigen Gottes, zum Wachsthum des neuen Menschen u. s. w. A. H. Franke hatte die Gesellschaft mit errichten helfen und war nach Leipzig gekommen, um an diesem Collegio, welches man ein biblisches nannte, wieder Theil zu nehmen. Franke verwarf in Erklärung der h. Schrift alle menschliche Autorität und fing zu lesen an. Die Orthodoxen hielten das für gefährlich, sie nannten die Anhänger Frankes eine neue Secte, und nannten sie spottweise Pietisten, weil er „praxis pietatis" lehre. Die Orthodoxen, Carpzov und Alberti, berichteten darüber nach Dresden. Es ging darauf ein Schreiben aus dem kurfürstlichen Kirchenrathe mit der Nachfrage ein, was die Pietisten machten, was ihr Thun und Treiben und ihre Sitte wäre. Die theologische Facultät brachte durch Zeugen gegen Franken allerlei Schändlichkeiten vor; die Genossen Frankens wurden über mehrere Artikel vernommen und Franke selbst wurde über 64 andere Artikel inquirirt. Franke, mit den Rechten unbekannt, wandte sich an Thomasius und verlangte von diesem ein rechtliches Bedenken, ob man mit ihm nach gemeinen Rechten verfahren wäre. Thomasius gab ihm ein Responsum. Darin hieß es, daß die Schritte der Facultät den gemeinen Rechten zuwiderwären; er brandmarkte dieselben mit den schwärzesten Namen. Thomasius las sein Collegium über die Vorurtheile fort. Er hatte darin gesagt, daß die Orthodoxen der heiligen Schrift, welche allein die Richtschnur des wahren, christlichen Glaubens wäre, eine andere Neben- und Richtschnur an die Seite setzten, nämlich menschliche Autorität, oder von Menschen gemachte Glaubensbekenntnisse, wie die augsburgische Confession, die sogenannte Concordienformel „und was des tollen Zeuges mehr möchte sein", daß sie die wahren Christen (Pietisten) als ihre Widersacher auf alle

mögliche Weise beschimpft hätten. Seine Gegner sandten „im heftigen Eifer über die in ihren werthesten Personen verletzte Ehre Gottes" wieder eine Anklage nach Dresden. Herzog Moritz Wilhelm zu Sachsen-Zeitz hatte sich im Jahre 1689 mit Maria Amalie, einer Tochter des gewesenen Kurfürsten zu Brandenburg, vermählt; das sächsische Kurhaus hatte das aus politischen Gründen nicht gern gesehen. Ein Theologe, Namens Müller aus Magdeburg, schrieb darüber ein Buch unter dem Titel: „der Fang des edlen Lebens durch fremde Glaubens-Ehe", d. h. ein Buch gegen die Ehe ungleicher Glaubensgenossen. Thomasius schrieb gegen Müller und zeigte, daß jene Ehe göttlichen und menschlichen Ursprungs wäre. Thomasius wurde dafür von Herzog Moritz und vom Kurfürsten belohnt; Müller ward dagegen nach Spandau abgeführt. Das ärgerte die Theologen. Sie rechneten Alles dem Thomasius an, welcher im Gegentheil die Veranlassung war, daß Müller freigelassen wurde. Aber Haugwitz war gegen jene Ehe und meinte: Thomasius „habe sich den Teufel reiten lassen", daß er die unkluge Ehe des Herzogs Moritz vertheidigt habe, er verdiene dafür nach dem Königstein gebracht zu werden. Die leipziger Theologen steckten sich hinter Wittenberg und die Wittenberger klagten ihn an, daß er die lutherischen Theologen gröblich beleidigt, den Reformirten geschmeichelt und die hohen Vorfahren seiner kurfürstlichen Durchlaucht gelästert habe. Das war eine Lüge. In der Schrift des Thomasius stand nichts davon. Die Anklage kam zugleich nach Dresden mit der genannten andern Anklage der leipziger Theologen wegen des Collegiums über die Vorurtheile und das Oberconsistorium erließ auf die Eingabe der leipziger Universität vom 10. Mai einen Befehl an letztere, „dem Thomasius das Mißfallen des Kurfürsten zu bezeigen und ihm bei einer Strafe von 200 Goldgulden alle öffentlichen und Privatvorträge zu untersagen, wie auch die Herausgabe irgend einer Schrift zu verbieten." Man soll sich auch seiner Person haben bemächtigen wollen — aber Thomasius reiste nach Berlin ab. Der Schöppenstuhl in Leipzig bejahte, daß Thomasius die Verhaftung verdient habe. Seine Familie mußte in Leipzig zurückbleiben und man nahm seine Mobilien in Beschlag. Thomasius hatte an Pufendorf in Berlin einen Freund, und er scheint sich auf dessen Rath an die kurfürstliche Regierung gewendet zu haben. Der Kurfürst machte ihn darauf zu

seinem Rath, mit der Erlaubniß, nach Halle gehen und dort Collegia lesen zu dürfen. Thomasius schrieb nach Leipzig, daß er dem Befehl des dresdener Oberconsistoriums gehorchen und keine Vorlesungen in Leipzig mehr halten wolle, aber kündigte in einem lateinischen Programm [1]) zugleich an, daß er statt dessen Vorlesungen in Halle halten werde. Diese Vorträge wurden die Veranlassung, daß zu Halle die Universität gestiftet wurde, wo bisher blos eine Ritteracademie gewesen war. Das Erste, was Thomasius in Halle veröffentlichte, war eine lateinische Disputation über die Glückseligkeit der brandenburgischen Unterthanen wegen der durch scharfe Edicte verbesserten Stände. Er spricht darin von der nothwendigen Verbesserung der Stände überhaupt und besonders des geistlichen Standes: „denn es sei das hölzerne Joch des Papstthums durch das Lutherthum nur in ein eisernes verwandelt worden". Man predigte auch in Halle gegen ihn. Thomasius war in dieser Beziehung übel auf die alte Philosophie zu sprechen, er sagt: wären die Bücher der heidnischen Philosophen nicht gewesen, so wäre nicht so viel Ketzerei in der ersten Kirche entstanden, und hätte die scholastische Theologie, des Teufels liebstes Schooßkind, nicht so viel Schaden in der Christenheit anrichten können.

Thomasius rühmt seine Zeit und die Freiheit, deren er sich in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz habe bedienen können. Die Institutionen wurden auch zuerst in öffentlichen Schriften nicht angegriffen, obgleich sie in Manchem weiter gingen, als Pufendorfs Schriften. Thomasius war in dieser Beziehung der erste, welcher das positiv allgemeine (offenbarte) Recht von dem Naturrecht bestimmt unterschied und Vieles dahin rechnete, z. B. Ehe Betreffendes, was Andere, wie H. Grotius, zum Naturrecht zählten. Er meinte, wenn er seine Institutionen zur Zeit Pufendorfs geschrieben haben möchte, würde man ihn für den ärgsten Ketzer gehalten haben. Bedenke man, wie man mit Pufendorf umgegangen sei, als dieser für und wider die Polygamie gehandelt, aber sich zuletzt gegen sie erklärt habe, als dem Naturrecht zuwider, wie würde man erst seine Lehre geschmäht haben, nach welcher dieselbe aus dem Naturrecht nicht bestritten werden könne, deren Unzuläng-

---

[1]) Intimatio prima lectionum philosophicarum et juridicarum publicarum et privatarum.

lichkeit allein aus der Schrift bewiesen werden müsse. Und dennoch habe man ihn nicht angefochten. Das erste Buch der Institutionen wurde sogar mit Censur in Leipzig gedruckt. Selbst Alberti hatte geschwiegen, der sonst nicht leicht etwas unbeantwortet ließ. Aber man zog die Person des Thomasius doch in Betracht, seine Lehre hatte die Gegner nicht wenig gereizt, auch liefen bei Veröffentlichung seiner Institutionen „ganze Collegien" zusammen und prüften das Buch, als es noch naß von der Presse war, um darin etwas zu entdecken, was ihnen Veranlassung zur Confiscation hätte geben können[1]). Thomasius hatte sich also hierin getäuscht. Er hatte bald Ursache genug, den entgegengesetzten Ton anstimmen zu müssen. Auch er sollte die Erfahrung machen, daß er in einem Jahrhundert lebe, in welchem man die Freiheit des Philosophirens in Frage zu stellen suchte. Er sagt: da ihnen die Gründe fehlten, gaben sie unter dem Schein der Religion und der Leitung Gottes zu handeln vor, und überredeten das Volk, daß sie für den Glauben kämpften; sie nahmen sich auf Grund dessen heraus, ihre Gegner für Ketzer, Atheisten und Neuerer zu erklären. Man beschuldigte ihn gleichfalls der Heterodoxie, des Atheismus und schalt ihn einen philosophischen Neuerer, welcher den Staat untergraben wolle. Er sagt dagegen: die von ihm aufgestellten Principien widersprechen dem Atheismus direct, man werde ihm keine Thesen nachweisen können, welche der heiligen Schrift und den Glaubensartikeln zuwider seien, man beschuldige ihn der Pietätslosigkeit, weil er in der Erkenntniß von seinem Vater abweiche; das thue er freilich, ohne darum das vierte Gebot zu verletzen, er erblicke keine Schande darin, wenn er mit eigener Vernunft sehe, was Andere übersehen hätten; das sei das Eigenthümliche der eklektischen Philosophie, damit könne er dem Vorwurf der Neuerung gleichsam begegnen, er verwerfe selbst viel Neues und folge darin der Vernunft und der Freiheit des Philosophirens[2]).

Thomasius konnte sich nicht mit der Eintheilung des göttlichen Gesetzes in moralisches, ceremonielles und gerichtliches befreunden, und dies war zugleich ein Grund, warum er die Institutionen der göttlichen Jurisprudenz zu concipiren sich gedrungen fühlte.

---

[1]) Dissertatio prooemialis ad auditores.

[2]) Vorrede zum Grotius.

Osiander hatte schon die Verschiedenheit des moralischen und natürlichen Gesetzes in dieser Beziehung erkannt[1]) Thomasius sagt: solche, die jene Eintheilung vertheidigen, werfen moralisches und natürliches Gesetz durcheinander, und nehmen an, daß der Dekalog überall die natürlichen Gebote einprägt und außer dem Dekalog in der heiligen Schrift keine moralischen Gebote enthalten sind. Die Moralgesetze sind schon vor Mosis Zeiten bekannt gewesen, sie sind nicht blos der natürlichen Vernunft zuzuschreiben, sondern sind auch positiv gewesen und müssen darum auf die göttliche Promulgation bezogen werden. Thomasius hält an dem Pufendorfschen Princip der Socialität fest, nach welchem Alles zu thun erlaubt ist, was sich mit der Ruhe und dem Frieden der Gesellschaft verträgt. Verbote dagegen sollen aus dem positiv allgemeinen (offenbarten) Recht entnommen werden müssen. Die Vertheidiger des Integritätsprincips bestritten das Socialitätsprincip deswegen: sie behaupteten, daß aus demselben wohl Pflichten der Menschen gegen einander abgeleitet werden könnten, aber nicht Pflichten gegen Gott und des Menschen gegen sich selbst. Thomasius gab dies von den Pflichten gegen Gott zu, sofern man darunter den äußern Gottesdienst verstehe, welcher zur Theologie, nicht zum Naturrecht gehöre; es gebe keine Pflichten des Menschen gegen sich selbst, sondern nur Pflichten gegen Gott und andere Menschen. Jene sollen aus der heiligen Schrift, diese aus der Socialität abgeleitet werden müssen. Daraus entspann sich eine Controverse zwischen Thomasius und Placcius.

Placcius hatte nämlich Anmerkungen zu den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz geschrieben. Er hatte ferner Bemerkungen zu den moralischen und logischen Schriften des Thomasius aufgezeichnet und sie zugleich mit einem pseudonymen Briefe in Manuscript an Thomasius gesendet. Der Brief war von Hamburg datirt. Der Inhalt des Schreibens war: er, der Briefsteller, erkläre, wie sehr er seine (des Thomasius) Studien schätze, aber könne aus Liebe und Pietät nicht unterlassen, ihn an den großen und selbst gottlosen Fehler zu erinnern, welcher sei, daß Thomasius die äußere Verehrung Gottes aus dem Lichte der Natur leugne. Placcius will also, daß der äußerliche Cultus nach dem Naturrecht auch aus der

[1]) Osiander, Typus leg. nat. p. m. 117. §. 15: Disparem esse rationem legis moralis et naturalis.

Vernunft bewiesen werden könne. Er ermahnte den Thomasius in einem Epilog zu jenem Briefe, daß dieser das gegebene Aergerniß zurücknehmen möchte, und versprach dann seinen Namen zu nennen, aber wolle ihn öffentlich anklagen, wenn er bei seiner gottlosen Meinung beharren werde. Thomasius zeigte den Brief einem seiner Zuhörer, einem Hamburger, und dieser glaubte aus der Aehnlichkeit der Handschrift mit der des Placcius ersehen zu können, daß letzterer den Brief geschrieben habe. Thomasius hatte den Placcius selbst vor wenigen Jahren in Hamburg kennen gelernt und wollte daran deshalb nicht glauben. Thomasius wurde in dem Schreiben als ein Atheist bezeichnet. Thomasius sagt: er habe den Irrthum des Briefstellers leicht aufdecken können, er habe keine Ursache gehabt, seine Meinung zu ändern; auch erklärte er, antworten zu wollen, wenn er wissen werde, an wen er den Brief zu senden habe [1]). Thomasius veranstaltete eine öffentliche Disputation [2]), um dem Pseudonymen seine Meinung zu eröffnen, und fügte jener Dissertation deshalb Correlarien hinzu. Die erste jener Correlarien [3]) war gegen den Pseudonymus gerichtet, welcher sehen konnte, daß sein „hyperkritischer" Brief den Thomasius zu keinem Widerruf vermocht habe. Die übrigen Correlarien betrafen die extensiven und restrictiven Interpretationen: das Günstigere zu extendiren, das Odiose zu restringiren [4]). Der Pseudonymus schwieg. Thomasius glaubte demselben alle Scrupel benommen zu haben, da kamen andere, kürzere Briefe, welche nun anonym geschrieben waren. Ein Brief enthielt die Frage: lehrt Thomasius in der göttlichen Jurisprudenz und in der Einleitung zur Moralphilosophie, daß Gott, das vollkommenste Wesen, mit innerlicher Liebe und zugleich mit der Kraft des natürlichen Lichts verehrt werden muß — lehrt er das nicht, so ist Gott das höchste Gut und blos äußerlich

---

[1]) Appendix ad Librum II. Inst. jurispr. div. Quaestio inter clarissimum Placcium et autorem: de definitione favorabilium et odiosorum caet. (P. 253—285).

[2]) De naevis jurisprudentiae Romanae ex historia juris ab ejectis regibus ad publicatas leges XII Tabularum deductis.

[3]) Omnis cultus religiosus ex revelatione ortus est, nec datur religio naturalis, per ea, quae latius deduxi in Inst. jurispr. div. Lib. 1. cap. ult.

[4]) Thomasius erläuterte das nachher in der Praxis der Logik 3 §. 107 folg. und der Einleitung zur Ethik, Cap. 3 N. 33.

zu verehren, dann nimmt Thomasius Theil an den Sünden der Heiden. Thomasius erwiederte, daß der Apostel, auf welchen Anonymus sich berufe, von der Abgötterei rede [1]), daß Anonymus seine Einwürfe nicht rechtfertige, auch gebrauche er dabei nicht gehörige Beweise, um ihn der Gottlosigkeit beschuldigen zu können. Placcius schrieb darauf eine juridische Abhandlung und kam darin unter andern auch auf des Thomasius Correlarien zu sprechen. Thomasius antwortete „bescheiden" in den vermischten historisch-philosophisch-juristischen Fragen; Placcius gab dazu einige Anmerkungen und schrieb zugleich an Thomasius; dieser sah nun aus der Handschrift, daß Placcius und der Pseudo-Anonymus dieselben Verfasser wären. Auch erkannte er dies aus dem Styl. Thomasius sagt: er würde dem berühmten Placcius eben so geantwortet haben, als dem Pseudonymus und Anonymus, wenn sich der Fall einige Jahre früher ereignet hätte. Aber nun erkenne er durch Gottes Gnade die Nichtigkeit solcher Rache, und er habe nichts Milderes ersinnen können, als jene Fragen mit den Scholien, die Antworten des Placcius und den von demselben geschriebenen Brief zu keinem andern Zweck drucken zu lassen, als daß damit die Lehre von der Leere der gewöhnlichen Regeln über die extensive und restrictive Interpretation verarbeitet werde. Placcius möge diese Antwort freundlich aufnehmen und erwägen, warum er ihm in Zukunft wegen vieler Gründe nicht mehr antworten werde. Placcius erwiederte, daß ihm Ruhe und Frieden über Alles ginge und er nicht einsähe, warum ihre Gemüther entzweit bleiben sollten, wenn sie in philosophischen Dingen nicht übereinstimmten. Er habe während vieler Jahre tausende von aristotelischen Definitionen ausgearbeitet und sei damit noch immer nicht zu Ende. Thomasius möge seine Meditationen nach Gefallen gebrauchen — worauf dieser ihm wünschte, daß Gott ihm die Augen öffnen möge, damit er die alte heidnische Philosophie aufgebe und zur einzig wahren, klaren und nützlichen Wissenschaft gelange. Placcius veröffentlichte zuletzt einen Brief an die Gönner und Freunde [2]), warum er glaube, mit

---

[1]) Rom. 1, 21.

[2]) S. N. J. C. Appendix epistola ad patronos et amicos; quare sibi cum clarissimo Christiano Thomasio nihil nunc auctor amplius censeat publice disputandum, indicans. Siehe Appendix zu des Placcius accessiones ethicae, juris naturalis et rhetoricae. Hamb. CIƆIƆCVI.

Thomasius öffentlich nicht mehr streiten zu dürfen, und hofft, Thomasius werde seine Meinung vom höchsten Gut im socialen Leben verwerfen und lehren, daß Gott aus dem Lichte der Natur als Gott, d. h. als das höchste Gut zu verehren sei, und dieses nicht mit Thomasius in das galante Leben gesetzt werden dürfe. Der Philosoph müsse dem christlichen Gott in einer solchen großen Sache die Ehre geben. Thomasius verwarf die Ansicht des Placcius vom höchsten Gut darum, weil er jenes Gut als Freundschaft mit Gott bestimmt habe. Placcius sagt, er wolle gern ein Märtyrer für das Dogma des Cultus und für die philosophische Idee jener Freundschaft werden; Thomasius bediene sich keiner beweisenden, künstlich dialektischen Philosophie, sondern einer gewöhnlichen, natürlichen und willkürlichen Methode, statt einer genauen, denn er rühme sich selber, daß er die Regeln der aristotelischen Erklärungen nicht beachte. Was er, Placcius, für die wahre, göttliche Weisheit halte, das nenne Thomasius eine Marterkammer der Menschheit. Placcius meint darum, die Philosophie komme nur durch reflectirende Erkenntniß, d. h. durch Ursachen zu Stande, warum die Wahrheit die Wahrheit sei. Er führt mit dem höchsten Gut zugleich immer die Unsterblichkeit der Seele an und sagt: Thomasius leugnet kühn, daß die Unsterblichkeit der Seele, die äußerliche Verehrung Gottes und das in Gott gesetzte höchste Gut bewiesen werden könne [1]).

Die Streitigkeiten des Thomasius und Placcius schließen sich an die Institutionen der göttlichen Jurisprudenz an, weshalb wir sie schon hier berührt haben. Sie zeigen zur Genüge, daß der Gegensatz des Gedanken- und Glaubensprincips durch die Institutionen noch nicht beseitigt worden ist. Im Gegentheil, er bildet sich noch mehr aus. Wir haben diese Ausbildung weiter zu verfolgen und müssen dabei auf die Entstehung jenes Gegensatzes selbst zurückgehen. Der Gegensatz entstand durch die Entwickelung des Glaubensprincips der essentiellen Gerechtigkeit Gottes. Es erzeugte aus sich selbst das andere Princip des Gedankens, das Socialitätsprincip, welches als ein Product jener Entwickelung in

---

[1]) Appendix epistola ad patronos et amicos. p. 34: Qui tamen interim audacter et immortalitatem animae, et cultum dei externum, et summum bonum in deo positum, et multa alia negat posse demonstrari.

das Glaubensprincip einging. Letzteres verlor dadurch seine ursprüngliche Bedeutung. Das alte Glaubensprincip der Gerechtigkeit Gottes wurde durch den Eintritt des Gedankenprincips der Socialität in dasselbe zu dem neuen Glaubensprincip der Integrität. Die Folge dieser Modificirung war, daß das Princip der Integrität das Naturrecht auf den ursprünglichen Menschen bezog, während das Princip der essentiellen Gerechtigkeit dasselbe in den Ständen der Integrität und Corruption auf Gott bezogen hatte. Beide Glaubensprincipien hingen mit der Offenbarung zusammen, aber der Unterschied war, daß die Offenbarung in der essentiellen Gerechtigkeit Gottes unmittelbarer Glaube, die Offenbarung in der Integrität durch den Gedanken vermittelt war. Der Gedanke konnte nicht unmittelbar in das Wie der Offenbarung eingehen. Er trat erst in der Offenbarung an den ursprünglichen Menschen ein, welche das Gesetz zum Inhalt hatte. Erst der ursprüngliche Mensch hat in der Integrität das Gesetz gedacht, erkannt und vollzogen. Oder das Denken und Erkennen des Gesetzes wurde nicht mehr auf den unmittelbaren Glauben an Gott, die Offenbarung, sondern auf das offenbarte Gesetz im Stande der Integrität bezogen. Das Recht, die absolute Gerechtigkeit fiel nach dem Glaubensprincip der essentiellen Gerechtigkeit in Gott den Schöpfer; nach dem neuen Glaubensprincip der Integrität kam es von Gott, aber fiel in den Menschen, das Geschöpf; die absolute Gerechtigkeit kam Gott allein zu, der Mensch wurde darum von Gott nicht so gerecht geschaffen, daß er ungerecht nicht werden konnte. Erst war die Offenbarung ursprünglich, der Mensch war gleichwie Gott vollkommen, es fand unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen statt; aber solche Einheit war die Möglichkeit der Trennung, der Corruption, des Falls, und war deshalb von der Integrität unzertrennlich. Die Norm des Naturrechts war nach dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit die Heiligkeit Gottes, nach dem Princip der Integrität die Ursprünglichkeit des Menschen. Das Naturrecht, die Rechtserkenntniß wurde nach diesem Princip zuerst von Mevius auf den Stand der Integrität einseitig bezogen, aber da letztere die Norm für den Stand der Corruption ist, die Integrität durch dieselbe bedingt war, so durfte die menschliche Natur auf die Integrität nicht beschränkt bleiben, sondern mußte auf den Stand der Corruption ausgedehnt werden. Das Naturrecht mußte auf beide Stände be-

zogen werden, was auch von Alberti geschehen ist. Die Integrität wurde als ein gewesener Zustand nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Glauben, aus der Offenbarung geschöpft; aber diese behandelt das Recht nicht nach jenem Principe, sondern die Vernunft behandelt dasselbe durch Voraussetzung des Glaubens. Der Stand der Integrität war für die vernünftige Behandlung des Naturrechts die nothwendige Voraussetzung oder Hypothese, und war als solche die Norm für den Stand der Corruption. Die Integrität war erst, nach Mevius, selbst das Naturrecht. Es war zu demselben nur eine Annäherung aus dem Stande der Corruption möglich. Die Integrität war nach Alberti nicht das Naturrecht selbst, sondern Princip der Erkenntniß desselben, das Naturrecht war nach ihm eine Reliquie der Integrität, es bezog sich auf diese. Die Integrität war nach demselben nicht unerreichbar, wie nach Mevius, sondern das Naturrecht war im Stande der Corruption aus dem Stande der Integrität wirklich vorhanden. Reliquien, welche in jenem Stande aus diesem noch übrig sein sollten, bildeten einen großen Theil des Naturrechts. Darum ging Alberti auf den Stand der Integrität nicht blos zurück, wie Mevius, sondern rief das Naturrecht aus demselben zugleich hervor.

Das Princip der essentiellen Gerechtigkeit Gottes erzeugte durch seine Entwickelung das Socialitätsprincip. Das Integritätsprincip näherte sich dem letztern allmälig, aber der Unterschied war, daß das Socialitätsprincip, von dem Princip der essentiellen Gerechtigkeit veranlaßt, sich von demselben loslöste, während das Integritätsprincip das Element des socialen Princips, den Gedanken, voraussetzte, das Princip der essentiellen Gerechtigkeit modificirte und dem Socialitätsprincip entgegentrat. Jene Annäherung bestand darin, daß die Integrität mit der Socialität einen gemeinschaftlichen Boden, den Stand der Corruption, gewonnen hatte, aber das Socialitätsprincip denselben nicht als verderbt annahm. Das Integritätsprincip wollte die Corruption dadurch aufheben, daß es dieselbe auf die Integrität zurückführte. Aber diese und damit die allgemein vernünftige Idee des Rechts war einmal gewesen, und dann blieb das Integritätsprincip mit der Corruption behaftet, welche als menschliche Natur nicht allgemein vernünftig bestimmt ist. Die Zurückführung ist keine Aufhebung und die Integrität soll allgemein vernünftig bestimmt sein, aber das ist nicht wirklich der

Fall, weil sie ihren Gegensatz, die Corruption, nicht überwindet. Dazu kommt der Widerspruch des Integritäts- und Socialitätsprincips in Hinsicht der Verderbtheit der menschlichen Natur. Da der Gedanke, die Vernunft als das Element des socialen Princips dem Integritätsprincip nothwendig ist, so muß zugestanden werden, daß die Verderbtheit der menschlichen Natur nach dem Fall die Ursprünglichkeit und Vollkommenheit derselben vor dem Fall nicht erreichen kann. Das Princip der Integrität ist als Glaubensprincip noch nicht vollendet, es kann bei der Verderbtheit der menschlichen Natur deshalb nicht stehen geblieben werden. Soll die Corruption wirklich aufgehoben sein, so darf sie auf die Integrität nicht blos zurückgeführt, sondern diese muß wiederhergestellt werden. Die Rechtserkenntniß wird durch Zurückführung der Corruption auf die Integrität keine präsente, wirkliche Erkenntniß. Dies ist im Zeugniß des Glaubens aber geschehen. Moses und die Propheten haben die Offenbarung theilweise, aber unvollkommen wiederhergestellt. Sie konnte vollkommen nur von Gott selbst wiederhergestellt werden. Die Offenbarung durch Moses und die Propheten war deswegen unvollkommen, weil Gott sich denselben offenbarte. Sollte die Offenbarung vollkommen, vollendet sein, so mußte Gott sich nicht Menschen, sondern in einem Menschen offenbaren. Dieser Mensch mußte gleich wie Gott selbst, der Gott-Mensch, kein Mensch sein, dem geoffenbart wird, sondern ein Mensch, welcher der selbst offenbarende ist. Nur ein solcher konnte der Gott-Mensch sein. Gott ist der sich wirklich offenbarende nur im Menschen und dieser Gott-Mensch ist selbst der offenbarende. Damit ist der Glaube, die Offenbarung in Jesu Christo vollendet. Soll das Naturrecht im Zeugniß des Glaubens wirklich erkannt werden, so genügen das Princip der essentiellen Gerechtigkeit, die unmittelbare Offenbarung, und das Integritätsprincip, die Offenbarung an den Menschen, nicht. Es genügt weder die unmittelbare, ursprüngliche, noch die durch den Fall verdunkelte, sondern allein die wiederhergestellte Offenbarung. Die Corruption und Verdunkelung kann nicht durch Zurückführung auf die Integrität, sondern nur durch Erlösung von derselben, durch den Glauben an den Gott-Menschen aufgehoben werden, in welchem die Offenbarung vollendet ist. Die durch den Fall verderbte menschliche Natur kann ihre Corruption durch die Integrität nicht verlieren. Diese ist, weil verloren gegangen, un-

erreichbar. Die verderbte, gefallene Natur des Menschen kann nicht durch den paradiesischen, ursprünglichen Menschen, sondern allein durch einen Menschen geheilt werden, dem Gott sich selbst offenbart hat. Gott hat sich darum der Welt erbarmt, ist, um die Welt von der Sünde zu erlösen, selbst Mensch geworden. Der Glaube selbst wäre ohne solche Gnade Gottes unvollkommen und die menschliche Natur wäre verderbt geblieben. Aber durch den vollendeten Glauben an den Sohn Gottes als an den Heiland und Seligmacher der Welt, an den Mensch gewordenen Gott ist die Möglichkeit gegeben, daß die gefallene Natur des Menschen wiederhergestellt, der Mensch von der Sünde wiedergeboren werden kann. Die Unvollkommenheit der verderbten Natur des Menschen ist damit und die Unerreichbarkeit der Vollkommenheit derselben an sich getilgt, die ursprüngliche Natur des Menschen ist an sich wiederhergestellt, und die Möglichkeit aufgehoben, durch den Fall ewig verloren sein zu können. Mit diesem vollkommenen Glauben, mit der vollendeten Offenbarung ist zugleich die Möglichkeit der Vollendung der Glaubensprincipien in Betreff der Rechtserkenntniß selbst gegeben; solche Vollendung muß des Glaubens wegen nothwendig gefordert werden. Es entsteht daher ein neues Glaubensprincip, das Princip der aufgehobenen Verdunkelung durch den Fall. An die Stelle der alten, unmittelbaren Glaubensprincipien der essentiellen Gerechtigkeit Gottes und der Integrität oder der Principien der göttlichen und menschlichen Natur tritt das Princip der göttlich-menschlichen Natur, an die Stelle des Standes der Integrität und Corruption in der Rechtserkenntniß tritt der Stand der gnadenreichen Restauration oder der Gnade und Liebe — der Standpunkt des Praschius und besonders des Placcius.

Schon Herr von Boineburg hatte Böcler und Rachel aufgefordert, das Naturrecht auf Grund christlicher Lehre zu bearbeiten, wie Selden dasselbe nach der Lehre der Hebräer dargestellt hatte. Praschius meint in dieser Beziehung, daß Boineburg auch seinen Gedanken die wahre Richtung gegeben hätte, wenn er gewünscht habe, daß das Naturrecht nicht aus heidnischer und jüdischer, sondern aus christlicher Lehre abgeleitet werden möge. Der Zweck des Praschius bei Herausgabe seiner Schriften war, zu zeigen, daß das Naturrecht hauptsächlich in der Liebe bestehe, „die Christus so sehr treibet". Praschius sagt: Christus ist das Licht, das erschienen ist,

alle Menschen zu erleuchten, aber die geblendete Welt will weder Christum, noch sich selbst in ihrer Pflicht und Natur erkennen. Das Gebot der Liebe muß sich willkürlich deuten, drehen, beschränken, verändern lassen, als wäre es von Christo als eine besondere Regel etwa den Carthäusern, nicht allen Menschen von Gott durch die Natur selbst gegeben worden [1]). Praschius sucht dies Gesetz in den Schriften über die Vaterlandsliebe, über das Gesetz der Liebe und über das Naturrecht nach der christlichen Lehre als das Princip aller und jeder Neigung nachzuweisen.

Praschius erörtert zunächst in seiner Schrift über die Vaterlandsliebe [2]), was das Vaterland sei, und faßt dann die Liebe selbst als die Neigung des Willens zum Guten [3]). Er sagt: genauer ist die Liebe mit der Ehre und Vernunft verbunden. Die Liebe schließt die Ehre in sich, daher kommt die Ungleichheit. Das wahrhaft Gute geht aus der rechten Vernunft hervor und bewirkt, daß die Neigung gut und nützlich sei. Die Neigung ist die Bewegung der empfindenden und begehrenden Seele aus dem Object des Guten und Bösen. Die Liebe als Neigung zum Guten betrifft sowohl Sachen als Personen, von welchen einige geringer, andere gleich, andere würdiger, werthvoller sind, aber die Neigung der Seele zu denselben heißt Liebe [4]). Die Vernunft räth nicht zur Liebe, auch erläutert sie dieselbe nicht, sondern befiehlt sie an. Es giebt drei Arten des Guten: das Gute, das Angenehme und Nützliche. Die Liebe inhärirt der ersten Art, sie entspringt nicht blos aus dem natürlichen Gesetz als dem Gebote der rechten Vernunft und dem Gebote Gottes, sondern ist dessen Summe [5]).

---

[1]) J. L. Praschens kurze Gegen-Antwort auf Herrn Christian Thomas Einwürfe wider seine Schrift vom Gesetz der Liebe.

[2]) Jo. Ludov. Praschii, de caritate liber, ad Seren. electoris saxonici et principis Altenburgici legatos, Ratisbonae hoc tempore agentes. Noribergae. Literis et sumtibus Michaelis Endteri, a. s. CIↃIↃCLXII.

[3]) Ibid.: De caritate patriae liber. p. 14: inclinationem voluntatis in bonum.

[4]) Ibid.: Sed cum pariter circa res vertatur, ac personas, quarum aliae inferiores aut aequales, digniores aliae, animi in has conversionem caritatem appello.

[5]) Ibid. p. 15: Caritas quidem priori generi maxime inhaeret: ita ut non tantum a lege naturali (quae est imperium rectae rationis, et ipsius dei) ortum trahat, sed ejusdem summa sit.

Praschius untersucht dann weiter, ob die Liebe, welche aus der Natur fließt, auch der Vaterlandsliebe zukomme. Er erörtert dies so: man sagt wohl, es sei nichts Ungerechtes, wenn wir den Ort nicht lieben, wo wir geboren sind. Es fragt sich, welche Dankbarkeit die Menschen gegen Oerter haben, in welchen sie wohnen? Die Handlung oder die Natur, wodurch die Menschen verwandt sind, verpflichtet dieselben gegen einander[1]). Es giebt daher zweierlei, was das Vaterland uns werth macht: die Erinnerung des empfangenen und des thätigen Lebens [2]). Von dem dreierlei Guten gehört das Vaterland zum Angenehmen. Es zieht das Gemüth am meisten an, darum ist der Name des Vaterlandes voll Liebe. Der Staat entspricht der Liebe [3]). Der Zweck desselben enthält den Zweck des Einzelnen in sich, der Staat ist als das Allgemeine vorzüglicher, als der Einzelne, welcher zu ihm gehört. Er ist vorzüglicher als selbst der Fürst. Alle haben demselben Ehre zu erweisen, denn sie sind ihm untergeordnet. Die Liebe kommt auch dem Staat zu. Die rechte Vernunft und Natur verbindet uns mit dem Staat[4]). Der erste Zweck des Menschen, der sein Vaterland liebt, ist, dem höchsten Gesetzgeber zu gehorchen [5]).

Wir haben dem Vaterlande viel zu verdanken, darum sollen wir Alles zu dessen Ehre und Nutzen thun. Wir nützen dem Vaterlande durch Andere und durch uns selbst. Wir lieben das Vaterland durch Andere, wenn wir dessen Nutzen lieben. Wir nützen dem Staat, wenn wir für uns selbst sorgen, aber mit Bezug auf den Nutzen des Vaterlandes. Wir nützen demselben durch Urtheil, Sitte und Wissenschaft. Letzteres gereicht besonders dem Vaterlande zur Zierde. Aber nicht nur der Geist, sondern auch der Körper soll dem Vaterlande durch seine Glieder und Organe, durch

---

[1]) Jo. Ludov. Praschii, de caritate liber. p. 19: nempe homines hominibus demum obligat aut ipsorum factum, aut natura, qua sunt homines et consanguines.

[2]) Ibid.: Quapropter haec me tenet opinio: duo esse, quae nos patriae concilient, memoriam vitae acceptae et actae.

[3]) Ibid. p. 22: Civitas ergo est, cui respondet caritas.

[4]) Ibid. p. 24: Sed propterea quoque caritas convenit civitati, quod huic ratio recta et natura nos copulat.

[5]) Ibid.: Si ergo amantibus patriam finis erit princeps, ut summo legislatori pareamus.

Hände und Zunge dienen, wir sollen demselben auch mit unsern Gütern zu Hülfe kommen, sollen Recht und Gesetz in Ehren halten, welche im Vaterlande gelten, aber sollen das Alles nicht über die Religion, diese Sache Gottes, erheben. Das besondere Vaterland muß auch als ein Theil des Ganzen diesem nachstehen. Die Wissenschaft darf nicht zu Ungebührlichkeiten im Vaterlande schweigen, sie darf viel weniger dieselben beschönigen. Wenn Gesetze in Hinsicht der Liebe Gottes, des Vaterlandes und anderer Menschen collidiren, so gilt die Regel, daß der Theil dem Ganzen weichen muß.

Praschius nennt das Gesetz in der Abhandlung über das Gesetz der Liebe[1]) das zarteste von allen, welches bisher nicht richtig habe gelehrt werden können, weil man die Persönlichkeit Christi nicht erkannt habe[2]). Er sagt: diejenigen irren sehr, welche glauben, daß Christus in die Welt gekommen ist, um das alte, von Natur und Sitte constituirte Gesetz aufzuheben. Diese kennen nicht das Wesen und den Rathschluß Gottes. Denn jenes Gesetz ist unveränderlich, nothwendig, es leidet keine Zuthat, keine Entziehung. Es steht und fällt mit der Welt, es umfaßt Alle, welche zur Tugend verpflichtet sind. Zur Vervollkommnung sind besonders die Wiedergeborenen nach dem Maaße der himmlischen Gnade verbunden[3]). Der Sohn Gottes ist gekommen, um mit der Natur zugleich das Gesetz wiederherzustellen[4]). Gott hat die Wiederherstellung der Menschen durch sein Wort und durch seinen heiligen Geist bewirkt. Das Wort Gottes hat die menschliche Natur angenommen, damit es als Mensch mit Menschen umgehe, als das Wort und die Weisheit Gottes die Menschen an den einen, wahren Gott glauben und ihr Leben nach dem Gesetze einrichten lehre, welches der Herr selbst gegeben hat; und wiederum als Mensch, damit er durch sein Leben ein Exempel seiner Lehre gebe, zuerst selbst das Gesetz bewahre und

---

[1]) Jo. Ludov. Praschii, de lege caritatis commentatio, ad Hug. Grotii opus de jure belli et pacis. Ratisbonae, sumtu et litteris Hofmannianis. MDCLXXXVIII.

[2]) Ibid.: Dedicatio ad Avemannum.

[3]) Ibid.: Inprimisque regeniti, pro coelestis gratiae modo, ad perfectionem sunt obstricti.

[4]) Ibid.: Ad extremum ipse venit dei filius, ut cum natura legem in integrum restitueret.

halte, das er den Menschen gegeben hat [1]). Man darf darum nicht länger annehmen, daß Christus ein Diener der Sünde und noch strenger, als Moses, gleichsam ein neuer Draco gewesen sei. In diesem Irrthum war auch Grotius befangen [2]).

Die Naturrechtslehrer, auch Grotius, sprechen zwar von der Liebe, aber so, daß man nicht recht erkennt, was die christliche Liebe ist. Rachel habe deshalb mit Recht gesagt, daß das Gesetz der Liebe noch nicht theoretisch untersucht sei. Er, Praschius, will erst die Meinung des Grotius exponiren und will dann seine eigene Ansicht auseinander setzen [3]). Er sagt: H. Grotius stellt die Liebe der stricten Gerechtigkeit entgegen und lehrt, man dürfe wegen endlicher Dinge einen Menschen tödten, das irrt nicht von jener Gerechtigkeit, aber von dem Gesetz der Liebe ab. Grotius meint ferner, das N. T. soll wegen der Gebote der Liebe, der Geduld, der Demuth eine größere Heiligkeit fordern, als das A. T. und als das Naturrecht, Christi Gesetz soll mehr verpflichten als das Gesetz Mosis. Das ist sein beständiger Irrthum. Er meint auch, wenn Christus gebiete, die Feinde zu lieben, wenn er selbst für diese und für die Ungläubigen gestorben sei, so sei das zwar schön, aber nicht nothwendig gewesen, er habe das nicht nach einem Gesetze, sondern nach dem Bunde mit dem Vater gethan. H. Grotius frage in dieser Beziehung blos nach dem Gesetz, nicht darnach, ob die Handlungen Christi unser Glauben seien; während wir Christen leben sollen, wie Christus, wolle H. Grotius, daß wir einem Sterbenden helfen, aber dabei selbst nicht umkommen sollen. Man müsse vor Allem das Naturrecht unterscheiden. Die Natur war erst unverderbt, dann verderbt, aber wurde durch Christum wieder-

---

[1]) Jo. Ludov. Praschii, de lege caritatis commentatio. Dedicatio ad Avemannum: Tunc fecit deus hujusmodi restaurationem hominum per verbum, per sanctum spiritum suum: et propterea verbum dei induit humanam naturam, ut tanquam homo cum hominibus versaretur, tanquam vero verbum dei et sapientia doceret homines credere in unum et verum deum, et vitam instituere secundum legem, quam ipse dedit: atque iterum ut homo, ut daret suae vitae rationem exemplum doctrinae suae: primus enim ipse servavit legem, quam dedit hominibus.

[2]) Ibid.: Absit ergo, statuamus Christum vel peccati ministrum, vel asperiorem Mose, et novum quasi Draconem. Qui fuit error magni Grotii.

[3]) Ibid. §. 1. p. 7—8.

hergestellt [1]). Ein anderes ist das Recht der verderbten, ein anderes das Recht der unverderbten und wiederhergestellten Natur [2]). Die Summe des Rechts der verderbten Natur ist: Jeder ist sich selbst der Nächste [3]). H. Grotius folgt der verderbten Natur, er ist kein rechter Lehrer des Naturrechts. Man wird sagen, H. Grotius hat nicht blos für die Christen, sondern für Gläubige und Ungläubige, für die ganze Menschheit geschrieben. Wohl! Aber man muß mit Unsinnigen nicht unmittelbar verkehren, sondern muß so mit denselben reden, daß sie dadurch geheilt werden können. Wer will für das Recht der verderbten Natur schwärmen, wenn das Recht der unverderbten Natur im vollen Lichte strahlt? Grotius irrt, wenn er meint, daß die Liebe von dem Naturrecht verschieden sei [4]). Man muß die unbestimmte Liebe von der unbestimmten christlichen Liebe unterscheiden, denn die Liebe kann auch von einem Nichtchristen geübt werden. Der Name eines Christen schließt Verehrung und Verpflichtung in sich; daher wird die Liebe anders von Christen gegen Christen, als von Profanen gegen Profane geübt. Man verpflichtet einen Freund anders als einen Unbekannten, aber die brüderliche Liebe, dies Gemeinsame, ist das Naturrecht selbst [5]). Die Liebe Gottes und des Nächsten ist deshalb zum Naturrecht zu ziehen. Zum Naturrecht gehört, was Alle verpflichtet. Die Liebe ist in den moralischen Geboten Gottes enthalten, sie verbindet Alle. Gott ist die Liebe. Der Mensch ist nach Gottes Ebenbild geschaffen worden, und ist daher von Natur zur Liebe bestimmt. Darum sollen Verwandte sich gegenseitig lieben. Alle Menschen sind von Natur gewissermaßen verwandt, Alle sind von einem Stamme. Der Apostel sagt: die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung, d. h. wer seinen Nächsten liebt, der erfüllt das Gesetz. Daher das Gebot:

---

[1]) Jo. Ludov. Praschii, de lege caritatis commentatio. §. 3. p. 10: Etenim natura primo fuit integra, deinde corrupta, postremo per Christum reparata.

[2]) Ibid.: Aliud igitur est jus naturae corruptae, aliud integrae, vel integratae.

[3]) Ibid.: Summa nempe juris hujus est: Proximus quisque est sibi.

[4]) Ibid. §. 4. p. 12: Potius autem est, caritatem non differre, quemadmodum putavit Grotius, a jure naturali.

[5]) Ibid. §. 5. p. 13: Nihil aliud eam esse, quam jus ipsum γνησίως naturale, seu summam ejus atque animam.

liebe deinen Nächsten als dich selbst. Die Liebe ist nothwendig und allgemein, sie wird mit Recht Gesetz genannt; streitet mit derselben ein anderes Recht, so ist dieses nicht brüderlich [1]). Der Apostel sagt: wenn Christus nicht gekommen wäre und wenn er (der Apostel) nicht mit ihm gesprochen hätte, so hätten sie keine Sünden; aber nun haben sie nichts, daß sie ihre Sünden vorschützen können [2]). Er nennt es deswegen ein neues Gebot, nicht, weil es einst nicht so gewesen ist, sondern weil Christus durch seine Autorität und sein Beispiel dasselbe erneuert, mit Aufopferung seines Lebens gelehrt hat. Der Wille Gottes ist unveränderlich. Das Gebot ist darum ein heiliges Gesetz der Sitte, das aus dem ewigen Gesetze fließt. Allein die Christen können dasselbe auf seine Weise wollen, bewirken und verstehen, während Andere es durch ihre Schuld verderbt haben [3]).

Praschius vergleicht die Liebe mit dem Crocodil, welches so lange wachsen soll, als es lebt. Er sagt: die Liebe ist so reich, als die Namen der Dinge, der Pflichten und der Tugenden. Aber sie ragt in einigen Handlungen mehr als in anderen hervor. Je enger die Bande sind, desto größer sind die Pflichten der Liebe. Die christliche Liebe ist die höchste von allen, weil sie die Kraft allgemeiner Verbindlichkeit hat, sie ist das festeste, einzige Band, das von dem christlichen Glauben erzeugt ist. Die größte Einheit ist, daß sie Christen unter einander sind. Die christliche Gemeinschaft umfaßt Alles, darum heißen die Christen Brüder. Die Christen umfaßt ein heiliger Glaube, ein Sacrament, die heilige Dreieinigkeit, mit welcher jene Einheit verglichen werden kann. Alle sind Söhne eines Vaters. Wie Seele und Leib ein Individuum sind, so beschützt sie ein Geist, so essen sie Alle von einem Brode. O heiliges Mysterium der Liebe! Selbst die Leiber der Christen sind durch dich geheiligt, sie sind wie Glieder Gottes. Wenn ein Christ

---

[1]) Jo. Ludov. Praschii, de lege caritatis commentatio. §. 6. p. 15: Ex his ipsis sane quam apertis datur intelligi, caritatem, universe et generatim loquendo, esse necessariam, meritoque dici legem caritatis; ac proinde, si quod aliud jus repugnet, germanum non esse.

[2]) Joh. 15, 22.

[3]) Jo. Ludov. Praschii, de lege caritatis commentatio. §. 6. p. 15: Sed et velle et efficere eam suo modo, et intelligere vere possunt soli Christiani: corruptam habent alii, sua culpa.

den andern beleidigt, so sündigt er. Der wahre Christ liebt die Sünder und die Feinde, weil sie beide derselben Natur, derselben Glückseligkeit fähig sind. Das ist christliche Geduld, Demuth, die die Liebe unter sich befaßt. Die Liebe duldet, aber handelt auch. Die Liebe ist aus Gott, der Christ soll sie aus übernatürlicher Veranlassung, zu einem übernatürlichen Zweck, durch das Licht, die Gnade und die Wirksamkeit des heiligen Geistes freudig üben [1]). Darum sind diejenigen keine Christen, welche von dem Geiste der Liebe verlassen sind.

Praschius stellt in dieser seiner Abhandlung das Princip der Gnade als ein neues Glaubensprincip auf, welches über das Integritätsprincip hinausreicht. Er sagt geradezu, die Stände der Integrität und Corruption haben gegen den Stand der Wiedergeburt, der Gnade keine Wahrheit. Der Stand der Integrität, an sich wahr, aber durch den Fall verloren gegangen, ist im Stande der Gnade durch den Sohn Gottes wiederhergestellt worden. Wahrlich, um das Naturrecht, welches eins mit der Liebe ist, erkennen zu können, braucht man nicht auf den ersten Menschen im Stande der Integrität zurückzugehen, die verderbte Natur des Menschen braucht nicht auf die unverderbte Natur desselben bezogen zu werden, sondern der Stand der Corruption ist durch die Menschwerdung Gottes überwunden, in dem Stande der Gnade aufgehoben worden. Das neue Glaubensprincip der Gnade ist das Princip der vollendeten Offenbarung durch Jesum Christum als den Heiland der Welt. Die ursprüngliche Offenbarung im Stande der Integrität bei Mevius, Alberti, v. Seckendorf war darum nicht vollendet, weil sie Offenbarung an den ersten Menschen war, welche durch den Fall verdunkelt wurde. Sie wird erst vollendet durch die Menschwerdung, oder dadurch, daß Gott, wie es heißt, ein Sohn geboren wird. Gott hört damit auf, sich blos auf sich selbst zu beziehen, er unterscheidet sich dadurch von sich selber. Das Integritätsprincip erkennt zwar gleichfalls an, daß Gott Schöpfer der Welt ist, aber dies reicht zur vollkommenen Offenbarung nicht hin, die wahre Offenbarung ist in der schöpferischen Allmacht Gottes noch nicht enthalten. Wirklich ist

---

[1]) Praschii, de lege caritatis commentatio. §. 14. p. 31 : Exercet enim crebrius, uberius, laetius, ex habitu supernaturali, ad finem supernaturalem, per gratiam, lumen et efficacitatem spiritus sancti.

sie erst durch den Sohn Gottes. Erst wenn Gott Mensch wird, wenn Gott sich selbst im Andern gegenständlich ist, wenn Gott, was er selbst ist, außer sich setzt, kann das Naturrecht dasselbe, was die Liebe sein, denn jene Gegenständlichkeit ist des Bewußtseins wegen Liebe. Die Dreieinigkeit, die Gnade, die Wiedergeburt muß, wie die Liebe, eine wesentliche Bestimmung des Naturrechts sein, wie Praschius sie behandelt hat. Das Princip der Gnade nach dem Fall bei Praschius kommt zwar mit dem Integritätsprincip vor dem Fall bei Mevius und Alberti in den Regeln des Naturrechts überein, aber der Unterschied ist, daß die natürliche Vernunft nach den letztern auf die rechte Vernunft des ursprünglichen Menschen zurückgeführt werden muß, während sie nach dem ersteren in die Offenbarung Gottes selbst erhoben wird. Das mit der Schöpfung des ersten Menschen entstandene Naturrecht ist so wenig ursprünglich geblieben, als der erste Mensch selbst, die ursprüngliche Natur desselben ist durch den Fall verloren gegangen. Dadurch ist die rechte Vernunft zur blos natürlichen Vernunft geworden, und wenn auch dieselbe rectificirt werden kann, so wird damit doch der ursprüngliche Zustand des Menschen vor dem Fall nicht wiedergewonnen. Derselbe kann nur durch den Mittler wieder hergestellt werden. Dadurch entsteht ein anderer, neuer Zustand des wiedergebornen Menschen. Die ursprüngliche Natur des Menschen wird durch die Aufhebung des Falls, der verderbten Natur desselben mittelst der Gnade Gottes vollendet. Die unmittelbare Einheit des Menschen mit Gott und der Welt, oder die ursprüngliche Natur wird von der Entfremdung und Entzweiung mit Gott frei gemacht, sie wird erlöst und wird dadurch aus der Zeitlichkeit in die wahre Wirklichkeit, in die Idee erhoben. Das Recht fällt deshalb nicht mehr in die göttliche und menschliche Natur, wie nach den Principien der essentiellen Gerechtigkeit und der Integrität, sondern in die göttlich-menschliche Natur nach dem Princip der Gnade. Dies neue Princip ist das vollendete Glaubensprincip.

Aber Praschius rechtfertigt dies Princip nicht durch die Idee. Er macht dasselbe gegen die frühern Glaubensprincipien nicht geltend. Er versichert blos gegen Grotius, daß das Naturrecht noch immer nicht im wahren christlichen Sinne erkannt und behandelt worden sei. Aber er spricht das Princip aus, stellt es als seine Aufgabe hin. Thomasius griff ihn wegen des Grotius im Februar-

heft der monatlichen Gedanken an. Praschius vertheidigte sich dagegen in einer eigenen Schrift[1]). Die Controverse zwischen beiden betraf die Behauptung des letztern, daß H. Grotius das Naturrecht von der Liebe trenne und „sonst allhin zuweilen irre". Thomasius meint, Grotius habe blos die engere Bedeutung der Liebe vor Augen gehabt, Praschius habe solche Unterscheidung des Naturrechts und der Liebe darum nicht machen dürfen — aber Praschius blieb dabei, Grotius setze das Naturrecht der Lehre Christi entgegen, Christus fordre mehr, als das natürliche Recht, und behauptet, die engere Bedeutung des Gesetzes der Liebe sei keine verschiedene Art des Rechts. Praschius protestirt gegen den Ausspruch des Thomasius, wonach wir alle im Stande der Corruption leben sollen, und versichert, er seines Theils lebe im Stande nicht der verderbten, sondern der durch Christum wiederhergestellten und vom heiligen Geiste erneuerten Natur. Es sei freilich wahr, daß wir im Stande der verderbten Natur unter Menschen leben, die sich Christen nennen, aber der wahre Christ lebe nicht in diesem Stande, sondern im Stande der Wiedergeburt; er, Praschius, werde sich nicht nach den Regeln ihrer eigensüchtigen Naturen richten, sondern nach der Lehre Christi und der Gnade, auch müsse man denjenigen, welche noch nicht in jenem Stande sind, dazu verhelfen; in diesem Falle bedürfe es „keiner Erweisung des natürlichen Rechts aus dem Stande der verderbten Natur des Menschen".

Die Controverse zwischen Praschius und Thomasius betraf ferner die Liebe selbst. Thomasius wollte sie nicht auf Kosten der Selbstliebe und der Selbstvertheidigung gelten lassen; Praschius behauptete dagegen, der Tod des Erlösers für die Feinde müsse dem Menschen nicht blos zur Erlösung, sondern auch zum Beispiel dienen. Thomasius konnte sich in dieser Beziehung in die christliche Geduld, Demuth, Selbstverleugnung nicht finden. Er meinte, gebe er dem Praschius darin Recht, so heiße das seine Vernunft gefangen nehmen lassen. Es sei gegen die Vernunft, sich beliebig mißhandeln, ohne alle Gegenwehr umbringen zu lassen, das sei eine

---

[1]) J. L. Praschens Gegen-Antwort auf Herrn Christian Thomasens Einwürfe wider seine Schrift vom Gesetz der Liebe. Ingleichen J. L. Praschens Sendschreiben an Herrn Joachim Feller. Betreffend Herrn Christian Thomasen Meinung vom Gesetz der Liebe. Leipzig, nach dem Regensburgschen Exemplar. 1689. (Nicht paginirt.)

Abstraction. Freilich, der Glaube in seiner Unmittelbarkeit fordert solche hohe Abstraction von aller Wirklichkeit des Lebens, denn gegen den Glauben, gegen die Wahrheit ist Alles nichts an sich, aber der Glaube selbst bleibt dabei nicht stehen, weil sie eine Abstraction ist. Praschius hält an jener Unmittelbarkeit fest, weil die Liebe Alles überwinden soll. Alles soll aus dem Gebot der Liebe entschieden werden, aber die Entscheidung selbst soll der Klugheit eines Jeden überlassen bleiben. Thomasius fragt darum nach dem Fundamente der Klugheit, ob dasselbe ein neues Gesetz, eignes Gutdünken, eine besondere Offenbarung sein soll? Praschius antwortet: die Gesetze sind allgemein, aber die Anwendung derselben auf besondere Fälle geschieht nach Beschaffenheit der Umstände, das Fundament selbst ist die erleuchtete Vernunft und die Neigung der Liebe, welche durch den heiligen Geist in unser Herz gegossen ist.

Praschius sagt in dem Sendschreiben an Feller: er bringe Niemandem seine Meinung auf, aber halte dafür, daß der Christ selbst sein Leben für die Feinde lassen müsse. Er kommt also auch hier auf Christi Lehre zu sprechen. Gott soll im A. T. menschlicher Schwachheit und Corruption wegen, z. B. in Ehesachen, einiges Zeitliches zugelassen, aber dasselbe im N. T. nach dem ewigen Gesetze anders bestimmt haben. Die Lehre Christi soll sich in einigen Stücken von der Lehre im A. T., aber nicht vom Naturrecht unterscheiden, wie H. Grotius gewollt habe. Die Thesen: man soll sein Leben lassen für die Brüder; man soll seine Feinde lieben, sollen ewig wahr bleiben, aber Jeder soll nach Umständen selbst handeln. Jeder soll in dieser Beziehung seiner selbst gewiß sein und darauf sehen, daß er vor Gott ein unverletztes Gewissen bewahre.

Praschius versprach am Schluß seiner Abhandlung über das Gesetz der Liebe, in einem eigenen Compendium des Naturrechts Alles ausführen zu wollen, was er dort nur mit rohem Pinsel angelegt habe[1]). Es erschien auch ein solches Compendium mit einer Dedication an Fabricius und Molanus[2]). Praschius nennt das

---

[1]) Praschii, de lege caritatis commentatio. §. 14. p. 31: Atque haec satis sit de christiana caritate rudi penicillo adumbrasse. Plura sufficiemus, deo favente, in compendio juris naturalis ex disciplina Christianorum.

[2]) Joh. L. Praschii, designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum. Ratisbonae sumtu et litteris Hofmannianis. MDCLXXXVIII.

Naturrecht einen Spiegel der göttlichen Weisheit, das Recht der Welt, und sagt, das Naturrecht ist, seit H. Grotius, viel untersucht, aber aus seiner wahren Quelle, aus seinen eigenen Principien noch nicht abgeleitet worden. Böcler bemerke zwar, Grotius habe nicht die heilige Schrift zum Princip genommen, er, Böcler, habe denselben nach christlicher Lehre commentiren wollen, aber was ihn, den Praschius, selbst betreffe, so wolle er sich Jesu Christo annähern [1]).

Praschius will in seiner Schrift eine kurze, nicht erschöpfende Skizze desjenigen Naturrechts geben, welches der Sohn Gottes selbst gelehrt habe. Die h. Schrift soll der Commentar dazu sein. Er sagt: es wird leicht sein, aus den Werken der Stifter der christlichen Disciplinen und aus der Moraltheologie Mehreres zu sammeln, aber das kann nicht als Beispiel dienen, sondern nur, wenn es auf den lydischen Stein, auf das Gesetz Christi bezogen werde. Aus jenem sind die Principien abzuleiten, aus diesem folgt von selbst alles Andere [2]). Es soll hier nicht von dem ganzen Gesetze Christi, auch nicht von dem Gesetze des Glaubens im Sinne des Apostels die Rede sein, auch von keinem andern positiven Gesetze, sondern allein von dem natürlichen Gesetze, welches mit Recht Christi Gesetz heißt. Christus hat das Gesetz nicht in einem neuen Bunde gegeben; es ist auch nicht neu, es ist von dem primären Recht nicht verschieden, sondern ist das wiederhergestellte Naturrecht, welches aus dem ewigen Gesetze fließt [3]). Der Mensch selbst ist dessen Werk, gegründet in Christo Jesu zu guten Thaten, welche Gott vorbereitet hat, damit er in ihm wandeln soll. Dies Gesetz stützt sich auf zwei Säulen, auf das Gebot und das Beispiel Gottes, Jesu Christi [4]).

---

[1]) Dedicatio.

[2]) J. L. Praschii, designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum. Prolegomena §. 1. p. 9—10.

[3]) Ibid. §. 2. p. 10: Tametsi hic non agimus de tota Christi lege, nec de lege fidei (ut Apostolus vocat) aut alia positiva, sed de lege videlicet naturali. Quae et ipsa merito lex Christi dicitur, non quod Christus in novo demum foedere eam tulerat, diversam a primaevo jure, ac perfectiorem. Nequaquam est hoc modo nova, sed ipsum jus naturae quadantenus instauratae, ab aeterna lege et caelesti archetypo proveniens.

[4]) Ibid. §. 2. p. 11: Quae duobus quasi fulcris nititur, praecepto et exemplo dei, Christi.

Es ist daher überflüssig, zu fragen, ob ein Naturrecht überhaupt sei. Christus ist gewesen und hat das allgemeine Gesetz gegeben. Die Vernunft fordert von uns die Beobachtung desselben [1]). Es giebt nicht blos ein Naturrecht nach dem Apostel, sondern dieser sagt auch, daß Gott dasselbe erfunden hat. Er nennt das Naturrecht das Recht Gottes [2]). Aber dasselbe ist nach der verschiedenen Beschaffenheit des Menschen näher zu bestimmen. Der Mensch ist entweder für sich, oder in der Gesellschaft zu betrachten. Jenes heißt inneres, einfaches, dieses äußeres, sociales Recht [3]). Letzteres ist wieder nach Art der Gesellschaft verschieden. Es betrifft entweder den Staat, oder eine andere Gesellschaft, oder Einzelne mit Einzelnen vereint; oder es betrifft die Staaten und Völker unter einander. Ersteres heißt Naturrecht, letzteres Völkerrecht [4]). Zu dem inneren Recht gehören Gebote, die die rechte Vernunft von den Menschen als solchen fordert, z. B. für die Gesundheit sorgen; zu dem äußeren Recht Gebote, welche die sociale Vernunft in Hinsicht Anderer verlangt, z. B. die Eltern lieben, Niemanden verletzen, Gott ehren. Zum Völkerrecht ist zu ziehen, was die Völker unter einander beobachten, z. B. das Recht der Bündnisse, des Krieges. Dieses Recht und die bürgerlichen Gesetze sind von den ersten Principien mehr entfernt.

Das innere, einfache Recht betrifft den Menschen für sich und in der Abstraction von der Gesellschaft Alles was sein ist. Der Mensch für sich betrachtet besteht aus Leib und Seele. Das natürliche Gesetz treibt ihn, beides zu erhalten. Kein Mensch hat das

---

[1]) J. L. Praschii, designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum. Prolegomena §. 3. p. 11: Supervacuum igitur hodie sit quaerere, an detur jus naturae? Etenim constat, fuisse et esse Christum, et dedisse legem universalem, cujus observantiam a nobis omni ratione exigat.

[2]) Ibid. p. 12: Ceterum dari jus naturae, idque inventum esse dei, liquet ex Paulo Rom. 1 v. 32, ubi jus dei nuncupatur.

[3]) Ibid.: Dividendum est jus pro diversa hominis conditione. Spectatur enim homo vel in se, vel in societate positus. Jus, quod hominem in se attingit, appellamus internum et simplex; quod societatem respicit, vocabimus externum et sociale.

[4]) Ibid.: Posterius hoc rursum dividimus, societatum ratione. Nam aut civitatem intuetur, aliamve societatem, singulos quoque collatos singulis; aut ipsas inter se civitates ac populos. Primum speciatim dicitur jus naturae, alterum jus gentium.

Recht empfangen, das eine oder andere zu zerstören. Der Mensch soll für die Seinigen sorgen, dieselben erziehen, beschützen und soll sein Eigenthum nicht leichtsinnig vergeuden[1]). Das äußere Recht ist dasjenige, welches die sociale Natur des Menschen und die eigene Vernunft jeder Gesellschaft vorschreibt. Der gesellige Mensch ist von Gott, um Gottes willen, zum Bilde Gottes und zur gegenseitigen Hülfe erschaffen worden[2]). Es giebt verschiedene Gesellschaften von Menschen: zuerst drei, aus welchen die andern Gesellschaften entstanden sind; die vollkommenste Gesellschaft ist der Staat[3]). Das Naturrecht hat deshalb verschiedene Namen: väterliches (mütterliches), eheliches und bürgerliches Naturrecht. Es giebt auch eine Gesellschaft des Menschen mit dem Menschen, des Volks mit dem Volk. Die weiteste Gesellschaft ist die menschliche als solche; die engste ist außer der christlichen Gesellschaft die bürgerliche. Die zwei Regeln der Gesellschaft sind: die besondern Zwecke weichen dem allgemeinen Zweck; der Theil weicht dem Ganzen. Das bürgerliche Recht weicht dem Völkerrecht, die Pflicht gegen den Bürger und gegen die Eltern weicht der Pflicht gegen das Vaterland und das Wohl der fremden Völker dem Wohl des eigenen Volks. Einige Gesellschaften sind freiwillig, andere sind nothwendig. Eine der letztern Gesellschaften ist ungleich, wie die väterliche Gesellschaft. Es giebt auch eine gleiche, gegenseitige Gesellschaft und eine Gesellschaft zum gemeinsamen Nutzen.

Aus allem dem erblüht die Liebe, die eigentlich sociale Tugend[4]), welche Keiner sich selbst leistet. Je schwächer die erste (animalische) Natur zur Verbindlichkeit ist, als das Gesetz der Natur, desto schwächer ist das innere Naturrecht, als das äußere und sociale, d. h. als die Liebe. Denn diese ist die Summe und die Seele des Naturrechts[5]). Sie ist geringer und größer: die größte ist, daß

---

[1]) J. L. Praschii, designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum. §. 5. p. 13—15.

[2]) Ibid. §. 6. p. 15: Definitur nobis socius quilibet alter, ut a deo, propter deum, ad imaginem dei conditus est, in mutuum adjutorium.

[3]) Ibid. p. 16: Variae inter homines societates sunt: primae tres, aliae item ex his ortae, et omnium perfectissima civitas.

[4]) Ibid. p. 17: Efflorescit inde caritas, virtus proprie socialis.

[5]) Ibid. §. 7. p. 18: Summa namque et anima juris naturalis est caritas.

man seine Seele für Andere dahin gebe. Mit der Liebe muß die Klugheit verbunden werden. Jene bewirkt den rechten Zweck, diese beurtheilt und leitet die Mittel zu demselben. Christus vereinigt beides in den Worten: seid klug wie die Schlangen und unschuldig wie die Tauben. Die aus Gott geborne Liebe, die Liebe Gottes, hat kein Maaß und Ziel.

Das erste Haupterforderniß der Liebe, des Naturrechts ist das Verzichten des Menschen auf sich selbst[1]). Die Natur hat zwar Jedem das Recht gegeben, außer der Gesellschaft sich und das Seinige zu bewahren, aber in der Gesellschaft weicht jenes Recht nach dem Gesetz der Liebe der socialen Rücksicht[2]). Christus sagt: wer mir folgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich; des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern sich hingebe zur Erlösung für viele. — Das scheint Manchen allzu hart zu sein. Viele glauben, daß das nicht natürlichen Rechtes sei. Es ist auch nicht das einfache natürliche Recht, welches vom socialen unterschieden wird, aber die natürliche Vernunft sagt uns, daß wir Gott und der Gesellschaft Alles verdanken, daß unser Gemüth zur Gesellschaft neigt, welche theils aus Gott, theils aus Menschen ist. Wir sollen andern Menschen gern und ohne Ausnahme dienen, dies fordert Gott der Schöpfer und Urheber der Gesellschaft und der große Lehrer der Liebe. Das Band der Liebe ist ein gegenseitiges. Darin liegt der wahre und verständige Nutzen des Menschen, welchem jeder eigne Vortheil weichen muß. Die Liebe fängt von sich selbst an, aber hört mit Andern auf. Keiner soll seinen eignen Nutzen, sondern nach dem Beispiel Christi den Nutzen des Andern suchen. Die Gesellschaft ist wie der Körper, in welchem die Glieder eins sind.

Sagt man, die menschliche Natur ist mehr auf die Sorge für das eigne Wohl, als auf die Gesellschaft gerichtet, so gilt dies blos für die animalische Natur des Menschen, nicht für die vernünftige, welche erkennt, daß sie zur Gesellschaft bestimmt ist und jede Selbst-

---

[1]) J. L. Praschii, designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum. Proleg. §. 8. p. 20: Primum vero caritatis sive juris naturalis caput est abdicatio sui.

[2]) Ibid.: At in societate et contentione cessat illud jus ex lege caritatis, praevalet respectus socialis.

liebe moderirt werden muß. Christus sagt: liebe deinen Nächsten als dich selbst. Gott hat nicht einzelne Menschen, sondern eine fürtreffliche beständige, ihm ähnliche Gesellschaft gewollt [1]), aber diese wird verletzt, wenn man seinen Nutzen dem Nutzen Anderer vorzieht. Wer uns geboten hat, auf uns selbst zu verzichten, Alle zu lieben, der hat uns auch befohlen, Allen zu helfen.

Das zweite Haupterforderniß, die Schätzung Anderer, folgt aus dem ersten von selbst [2]). Gott, der Gründer der Gesellschaft, geht Allem vor und muß deshalb zuerst geehrt werden. Die Menschen sind danach als vernünftige Kreaturen, als Ebenbilder Gottes, und die Christen nach dem Bilde Christi zu schätzen. Die niedern Gesellschaften sind nach dem Gesetz und der Anlage eines Jeden, die einzelnen Menschen nach den Gütern ihrer Seele, ihres Leibes und des Glückes zu betrachten. Die Schätzung, welche aus der Liebe hervorgeht, ist zwiefach: sie ist in Hinsicht Gottes absolut, unendlich; sie ist in Betreff der Menschen und Sachen auf das göttliche Wesen zu beziehen. Wir sollen Alles Gottes wegen thun, weil Gott das höchste Gut ist. Wir sollen die Menschen um Gottes willen schätzen, denn sie sind Gottes Ebenbilder. Wir sollen die Dinge als Gottes Werk betrachten, sie lieben wegen der Menschen, denen sie gegeben sind, und um Gottes willen, der sie gegeben hat. Die Schätzung geschieht vergleichungsweise, sie geht von einem Extrem zum andern. Wir verzichten nicht auf uns und verachten uns nicht, wenn wir sind, was Andere sind. Aber wir sollen in Vergleichung, im Streit Andere uns selbst vorziehen, weil Gott der Urheber des Friedens, der Gesellschaft, der Liebe ist, und uns befohlen hat, auf uns selbst zu verzichten. Andere haben immer etwas Schätzenswerthes, was uns fehlt [3]). Der Mensch ist als Gottes Ebenbild viel höher zu schätzen, als andere Dinge, als Gold und Edelstein, denn solches ist gegen den Menschen so viel

---

[1]) J. L. Praschii, designatio juris naturalis ex disciplina Christianorum. §. 9. p. 25: Jussit deus caritatem, praecepit omnibus; quia non singulos homines, sed societatem egregiam et constantem et sibi quodammodo similem destinavit.

[2]) Ibid.: Ex primo illo juris naturalis capite, quod est abdicatio sui, nascitur alterum, aestimatio aliorum.

[3]) Ibid. §. 11. p. 29: In alio semper est aliquid aestimabile, quod mihi desit.

als nichts. Die Schätzung ist gegenseitig; auch wir müssen das Recht erwarten, das wir Andern anthun, das fordert die Gleichheit, die Gerechtigkeit.

Das Völkerrecht beschäftigt sich mit Krieg und Frieden, Handel, Bündnissen, Gesandten und Grenzen. Aus dem Recht des Krieges folgt das Recht der Beute, der Gefangenschaft, der Geisel und Anderes. Einiges betrifft die Staaten als solche, z. B. Verträge, Zölle, Ehe, Begräbniß, Schadenersatz und dergleichen. In Staaten ist dies Alles durch Gesetze, oft auch durch Verträge zwischen Völkern bestimmt. Auch hier gilt die Vorschrift der Liebe. Der Krieg, das größte Uebel der Menschheit, muß gerecht, christlich sein, es müssen demselben Grenzen gesetzt werden.

In Summa ist zu bedenken, was man sich und Andern schuldig ist. Christus gebietet dreierlei: nüchtern sein, reden und Almosen geben. Die Nüchternheit ist ein Zügel des Körpers und ein Sporn der Seele; die Rede umfaßt jede göttliche Verehrung; das Almosengeben bezeichnet die den Nächsten schuldige Pflicht der Liebe. Es giebt daher zwei Tafeln: eine zeigt an, was das Wort Mein besagt; die andere, was das Wort Anderes besagt, was es heißt, Jedem das Seine geben, Niemanden verletzen. Das Princip der ersten Tafel ist: wir haben durch Gott von Natur das Recht auf alle Güter nach Ordnung der Schätzung empfangen, wie sie dieselben aufzählt, nicht um sie zu verschwenden und zu verderben, sondern um sie zu hegen und zu pflegen. Jenes Recht ist mehr ein Nießbrauch als Eigenthum. Das Princip der zweiten Tafel ist: wir sind vorzugsweise dazu geboren, die Ehre und den Nutzen dessen, was sie enthält, nach der Ordnung, die sie aufstellt, zu suchen und zu fördern. In dieser Beziehung haben die Eltern und Herren dies Recht zu mäßigen, welches sie gegen die Ihrigen und ihre Güter haben. In dieser Regel ist die Ordnung und Vereinigung beider enthalten. Concurrirt und streitet das innere Recht mit dem äußern, so weicht jenes diesem um Gottes willen. Wir sollen alles auf der ersten Tafel Enthaltene erwerben, vermehren, ausscheiden, vertheidigen, nach Zweck und Maaß der Gesellschaft, ohne Verletzung Anderer, wir sollen auf den Nutzen sehen. Der Typus des christlichen Lebens ist das Schaf, das alle Beleidigungen geduldig erträgt. Der Christ will, vom heiligen Geist getrieben, lieber umkommen, als Andere verletzen, denn er ist ein Tem-

pel Gottes, er würde diesen auch in Anderen, welche der ewigen Seligkeit fähig sind, zerstören.

Praschius hat seiner Schrift noch einen sogenannten dreifachen Anhang hinzugefügt. Er handelt von der natürlichen Gewalt gegen Kinder und Knechte, von der Kraft und dem Umfange des socialen Rechts und von der religiösen Feindschaft[1]).

Was erstens jene Gewalt betrifft, so sind die Kinder durch Zeugung frei, die Knechte durch Vertrag. Die Kinder sind trennbare Theile oder Glieder unserer selbst, unser lebendiges Ebenbild. Die Knechte sind dagegen blos trennbare, lebendige, mit Vernunft begabte Werkzeuge. Ein Theil, ein Glied ist edler, als ein Werkzeug. Darum ist die Herrschaft gegen die Kinder sanfter, als gegen die Knechte. Jene sind in der Freiheit, in der vollkommenen Vernunft geboren, damit sie sich selbst gebieten können, wie die Eltern, deren Ebenbilder sie sind. Die Herrschaft ist gegen die Kinder im Anfang härter, aber je mehr sie erwachsen und an Urtheil zunehmen, desto mehr hört die Gewalt über sie auf. Sie endigt zuletzt in Autorität. Das gilt auch von den Gütern derselben. Was die Kinder erwerben, das erwerben sie mit Recht; Ernährung, Erziehung kommt ihnen auch nach socialem und bürgerlichem Rechte noch immer zu. Denn die Kinder gehören auch zur menschlichen Gesellschaft, zum Staat. Die Ernährung geht darum nicht ins Unendliche, aber weil das Recht der Humanität Niemanden verderben läßt, ist es Pflicht der Eltern, darauf Acht zu haben[2]).

Zweitens: es ist zwar ein gewöhnliches Sprichwort, daß Jeder sich selbst der Nächste ist, aber die Selbstliebe findet sich nirgends im Dekalog geboten. Die erste der beiden Tafeln desselben handelt von der Liebe Gottes, die zweite von der Liebe des Nächsten. Nirgends ist die Rede von der Selbstliebe. Christus, der beste Ausleger des Gesetzes, sagt: die Liebe Gottes ist das erste Gebot, die Liebe des Nächsten das zweite Gebot. Er sagt nirgends, daß das dritte Gebot die Selbstliebe sei. Er sagt dagegen: liebe

---

[1]) Additamentum triplex
a) de naturali potestate in liberos et servos;
b) de vi et amplitudine juris socialis;
c) de odio, quod vocant, religionis.

[2]) Addit. trip. a) de natural. potest. in lib. et serv. p. 43—46.

deinen Nächsten als dich selbst. Er unterscheidet uns selbst von unsern Nächsten und bejaht, die wahre Schätzung des Rechts ist nicht die Schätzung unserer selbst, sondern unsers Nächsten, weshalb die Moraltheologen und die Ascetiker die Selbstliebe ganz verdammen. Es heißt mit Recht in der von Luther und Arnold herausgegebenen teutschen Theologie: die Ichheit, Meinheit, Selbheit muß zu nichte werden. Die Liebe als solche heißt die Sonne, die Königin aller Tugenden. Wie das größere Licht das kleinere verdunkelt, so verschwindet das innere, schwächere Recht gegen das äußere. Die Natur bezweckt nicht die einzelnen Menschen, sondern die Gesellschaft [1]), diese ist der Größe Gottes angemessener und der göttlichen Dreieinigkeit näher [2]). Gott ist die Liebe; Gott hat sich in der Schöpfung weise ausgesprochen, und die menschliche Vereinigung angeordnet [3]). Wird ein Mensch mit einem andern Menschen, eine Sache mit einer andern Sache verglichen, so muß eins dem andern weichen. Die sociale Ursache zeigt sich als die höhere. Unser Leben und unsere Güter gehören Andern mehr als uns selbst an, sie dienen Andern. Streit, Angriff, Rache ist Alles dem Gesetz und der Gesellschaft zuwider, der Kampf widerstrebt derselben [4]). Gott hat blos den Streit der Liebe erlaubt, dieser gefällt Gott allein. Wo Streiter sind, da ist ein Richter gefordert, welcher nie fehlen wird. Gott selbst ist der stärkste, gerechteste Richter. Niemand ist ein geschickter Richter in eigner Sache. Wo das menschliche Gericht aufhört, da fängt das göttliche an. Habsucht, Ehrsucht, Inhumanität, diese Wurzeln alles Uebels, werden von der Macht des höchsten Rechts und von der Furcht Gottes aus den Gemüthern vertrieben.

Drittens: die Worte des Anhangs, welche den religiösen Haß betreffen, sind in deutscher Sprache geschrieben und waren schon einmal veröffentlicht worden. Praschius bekennt in dem lateinisch geschriebenen Vorwort: er könne zwar in seinem Gewissen diejenige

---

[1]) Addit. trip. b) de vi et ampl. jur. soc. Epistola ad amicum. p. 47: Natura scilicet non intendit ultimo in singulos homines, sed societatem.

[2]) Ibid.: Societas, quae ex pluribus unitis constat, magnificentiae divinae est convenientior, et naturae dei, qui est unus ac trinus, propior.

[3]) Ibid. p. 48: Deus est caritas: se ipsum igitur in creatione sapienter expressurus, unionem instituit humanam.

[4]) Ibid. p. 48: Sed, ut vindicta, sic offensio privata, pugnat cum lege et ratione societatis. Adversatur lis societati.

Religion nicht billigen, welche von der seinigen verschieden sei, aber wisse doch die Person von der Sache zu unterscheiden. Er kommt auch hier wieder auf die Nächstenliebe und auf die Worte des Apostels zurück, nach welchen wir allen Menschen wohlthun sollen, am meisten den Glaubensgenossen. Wir sollen am wenigsten einem Menschen, auch dem anders glaubenden die Gerechtigkeit versagen, wir sollen Niemandem Böses thun, Keinen in Handel und Wandel benachtheiligen. Das wäre Eifer mit Unverstand. Der Mensch ist schon nach dem Rechte der Humanität, nach dem Naturrecht Andere zu lieben verpflichtet. Alles Andere wird Gott richten. Wir sollen ohne Ansehung der Person Treue und Glauben halten. Das haben schon die Heiden aus dem Lichte der Natur erkannt. Wir zerreißen sonst die menschliche Gesellschaft, das natürliche Gesetz Gottes. Jenes Gebot ist ein Stück von unserer Religion, wer dasselbe verachtet, ist kein rechter evangelischer Christ.

Thomasius bekämpfte auch diese Schrift des Praschius. Praschius vertheidigte sich wieder in einer eignen Abhandlung dagegen [1]). Thomasius behauptete gegen denselben: das Naturrecht verpflichtet alle Menschen und ist darum auch den Heiden ins Herz geschrieben. Gott hat das natürliche Gesetz den Christen nicht anders als den Heiden eingeprägt. Darum ist die Wissenschaft des Naturrechts nicht aus besondern Gründen, sondern aus einem allgemeinen Grunde herzuleiten. Praschius sagt: das habe auch er gelehrt, aber man müsse die menschliche Natur, welcher das natürliche Gesetz eingeprägt worden, vor und nach dem Fall betrachten. Vor dem Fall sei dieselbe gleich, nach dem Fall ungleich gewesen, und ferner sei ein Volk, ein Mensch in der Wissenschaft des Rechts weiter und sicherer, als ein anderes Volk, als ein anderer Mensch, selbst unter den Heiden, weshalb zwischen Christen und Heiden, selbst zwischen Heiden und Heiden ein großer Unterschied sei. Wer wolle leugnen, daß das Naturrecht besser aus der Wissenschaft der Christen und ihres Meisters, als aus der der Heiden erläutert werden könne? Thomasius sagt dagegen: die Schrift unterscheidet die

---

[1]) Joh. Lud. Praschens klare und gründliche Vertheidigung des natürlichen Rechts nach christlicher Lehre wider Herrn Christian Thomasen Anfechtungen. Regensburg bei Joh. Geor. Hofmann, 1689.

Christen von den Heiden, aber dieser Unterschied geht die Glaubensartikel, nicht das an, was der Mensch aus der Vernunft erkennt. Praschius meint dagegen: in der Lehre Christi und in der Moraltheologie ist noch etwas Anderes enthalten, als Glaubensartikel. Und selbst das dem Menschen aus der Vernunft begreifliche moralische Thun und Handeln ist den Heiden nicht so klar und deutlich, als den Christen offenbart worden. Die Schrift kann nach Thomasius für kein Erkenntnißprincip des Naturrechts gelten, weil in derselben, außer den natürlichen Gesetzen, auch viele positive (offenbarte) Gesetze enthalten sind, welche allein die Vernunft soll unterscheiden können. Praschius sagt: eben deswegen, weil in der Schrift auch natürliche Gesetze enthalten sind, kann dieselbe zum Erkenntnißprincip des Naturrechts genommen werden; der Gesetzgeber der Natur hat die Schrift darum gegeben, daß man daraus auch das verdunkelte Gesetz der Natur lernen soll, damit man sich auf keine Weise, selbst nicht durch Unwissenheit entschuldigen könne. Wenn Thomasius versichert, daß das aus der christlichen Lehre abgeleitete Naturrecht entweder mit der heidnischen übereinkomme oder nicht, so kehrt Praschius das um und sagt: wenn das Naturrecht mit der christlichen Lehre übereinstimmt, so kann es aus dieser viel besser als aus der heidnischen abgeleitet werden; wenn es damit nicht übereinstimmt, so ist es kein wahres Naturrecht. Man giebt oft für Naturrecht aus, was keins ist, darum soll man viel mehr auf die Schrift Acht haben, wie auf ein Licht, das an einem dunkeln Orte scheint. Praschius beklagt sich darüber, daß die christlichen Hypothesen und Principien so wenig bekannt seien, obwohl sie aus dem Munde Christi, der Apostel und der Kirchenväter geflossen wären.

Praschius kommt auch hier auf das Gebot der Liebe in seiner ganzen Abstraction zurück, was Thomasius wieder bestreitet. Praschius erbaut das ganze äußere Naturrecht, den Frieden und die Gemeinschaft des Menschenlebens auf jener Liebe. Sie ist jene aufopfernde Liebe im Sinne Christi, daß man sein Leben lasse für die Feinde, daß wir dem auch den Mantel geben sollen, welcher unsern Rock nehmen will. Praschius und Thomasius legen das Jeder auf seine Weise aus. Letzterer meint, daß Christus dem natürlichen Gesetz nichts zuwider habe gebieten können, das sei kein wahres Gesetz der Natur, während Praschius behauptet, daß über-

all Frieden unter den Menschen sei, wenn das Gebot Christi wirklich befolgt würde. Er beruft sich bei den Zweifeln des Thomasius, ob ein Mensch den Vorsatz haben soll, seinen Feind zu erhalten, auf die Worte Luthers: die Liebe thut allerlei, aber die böse Lust verfinstert dieses Licht; darum muß der Mensch sich mit äußerlichen Geboten zur Wehr setzen, mit Gewalt und Schwert.

Praschius sagt: wenn Thomasius die theologischen Schriften, die er anführt, auch gelesen hätte, so würde er begriffen haben, daß es eine zwiefache Theologie gäbe, eine wahre und eine falsche. Erstere ist wieder eine archetype und ectype: aus jener, aus dem ewigen Gesetze im göttlichen Verstande fließt das unwandelbare Gesetz der Natur; diese ist entweder paradiesisch oder christlich, primäre oder gnadenreiche Restauration, natürlich anerschaffene oder offenbarte. Die natürliche Theologie nach dem Fall ist in der corrupten und in der wiederhergestellten menschlichen Natur zu betrachten; die Principien der natürlichen Theologie sind dunkel, unvollkommen, gegen das Evangelium, und achten die offenbarte Erkenntniß für gering. Solche Theologie liegt theils unmittelbar im Menschen, theils wird sie durch Cultur und Lehre erworben. Ihr erstes Princip, das Gute thun und das Böse lassen, ist in jedes Menschen Herz enthalten, aber solches Recht ist im Besondern sehr verdunkelt und von ganzen Völkern vergessen worden. Gott hat darum dasselbe auf's Neue promulgirt. Die natürliche Theologie ist als diese geringe Erkenntniß des natürlichen Rechts durch die supernaturale Erkenntniß der Moraltheologie zu stärken, zu vervollkommnen, zu erleuchten, zu erhöhen.

Thomasius und Praschius machen Natur und Gnade blos einseitig geltend. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist mehr ein Hinderniß ihrer Vereinigung, als das versöhnende Princip der Liebe. Die Liebe hebt bei Praschius die Selbstliebe, diese Wurzel aller Neigung, geradezu auf. Sie ist aber der Grund von jener und darf darum nicht vernichtet, sondern muß erhalten werden. Thomasius fixirt die Selbstliebe der Liebe gegenüber dermaßen, als sei sie einer weiteren Entwickelung gar nicht fähig. Die Selbstliebe ist zwar in der wahren Liebe nicht für sich, aber jene ist in dieser auch nicht absorbirt, wie Praschius sie faßt. Die Liebe ist wegen ihrer Abstraction bei ihm weniger Neigung, welche gegen sich selbst gerichtet ist, als leidenschaftliche Empfindung. Sie hegt und

pflegt sich nicht, wie die Natur der Neigung dies fordert, darum ist weniger sie selbst, als Anderes ihr Gegenstand. Ihr eigentlicher Gegenstand sei Demuth, Aufopferung; diese ist zwar auch in der Liebe, aber ist blos eine Seite derselben. Die andere Seite ist die der Erhaltung, sie muß darum vor Allem sich selbst bewahren, wenn sie auf Anderes eingehen soll. Die Aufopferung, Hingabe ist keine einseitige, wie Praschius will, sondern eine gegenseitige. Die Selbstliebe bleibt auf gleiche Weise nicht nur auf sich bezogen, sie bleibt nicht für sich, wie Thomasius will, sondern hebt sich in der wahren Liebe auf. Sie geht in diese zurück, ohne dadurch vernichtet zu werden. Das Richtige bei Praschius ist, daß man in der Liebe nicht an der Selbstliebe festhalten soll; daraus folgt, daß das irdische Wohl in der Liebe, die bloße Selbsterhaltung nicht mehr Zweck sein kann.

An Praschius schließt sich Placcius in Hamburg im Princip an, ohne daß er auf Praschius besondere Rücksicht nimmt. Placcius schrieb zuletzt Accessionen des natürlichen, des Privat- und des öffentlichen Rechts [1]). Er sagt in der Vorrede an den Leser, daß er sich von Jugend auf zur praktischen Philosophie hingezogen gefühlt habe. Er habe alle Compendien jeder Art, sowohl die ethischen als politischen Systeme, auch den Hobbes, Campanella gelesen, aber besonders Aristoteles und die Griechen und andere alte Schriftsteller, zuletzt die Commentatoren des Aristoteles und den Grotius mit den Noten Feldens. Er habe, nachdem er mit aller Anstrengung die Analysis der Analytik des Aristoteles studirt habe, den Beschluß gefaßt, Accessionen der praktischen Wissenschaft zu schreiben. Später habe er zu der Aristotelischen Philosophie noch die Cartesische Philosophie hinzugefügt, er sei ein eklektischer Philosoph geworden und habe dabei die Logik und Rhetorik repetirt. Nun sei es mit der praktischen Philosophie erst recht vorwärts gegangen; er habe nun Allem eine gewisse systematische Ordnung gegeben,

---

[1]) Accessiones juris naturalis, privati et publici. Quorum hoc politica doctrina, jus imperiorum et gentium continetur. Nunc primum publicatae, cum indicibus necessariis per Vincentium Placcium, Hamburgensem. Accedit 1) Consilii, de studio philosophiae practico prudenter instituendo epitome. 2) Praxios rhetoricae lemmatica repraesentatio. 3) Appendix epistola: Quare sibi cum clarissimo Thomasio nihil auctor amplius censeat publice disceptandum. Hamburgi CIↃIↃCVC, apud Zachariam Hertelium.

nachdem er viel Ethisches, Politisches und Naturrechtliches hinzugethan habe. Felden, Conring, J. Thomasius und Leibnitz hätten ihn dazu aufgemuntert. Er sagt, er habe ein christliches Naturrecht und die ganze christliche praktische Philosophie in gleicher Methode nach Art Rachel's und Praschius' geben wollen [1].

Placcius definirt in den Prolegomenen das Naturrecht als die Wissenschaft, welche den gegenseitigen Beistand der Menschen lehrt, sofern dieser denselben zum höchsten Gut verhilft [2]. Es giebt ein Naturrecht, welches durch Beweise erkennbar ist [3]. Jedes natürliche Gesetz, das Naturrecht überhaupt ist unveränderlich, ewig [4]. Es verpflichtet immer. Es ist so leicht, daß es ohne Mühe erworben werden kann. Es scheint uns angeboren. Die aus demselben fließenden andern natürlichen Gesetze sind mühevoller, aber können doch durch Beweise erkannt werden. Sie sind specieller und deshalb schwerer. Das Naturrecht hat eine doppelte Kraft der Verpflichtung. Die erste zeigt dem Verstande und dem Gewissen, inwiefern die Handlungen gerecht oder ungerecht und deshalb zu thun oder zu lassen sind. Es giebt daher gebietende, verhindernde und erlaubende Gesetze. Diese Verbindlichkeit oder Kraft des Naturrechts heißt die leitende Verbindlichkeit. Die zweite Verbindlichkeit zwingt den Willen, z. B. durch Wiedererstattung, Strafe des Gewissens, Vergebung Gottes, und heißt darum die zwingende Verbindlichkeit. Die Wissenschaft des Naturrechts wird durch Klugheit, d. h. durch Anwendung der allgemeinen Gebote auf das Einzelne vollendet. Das Fundament dieser Wissenschaft muß aus der Fähigkeit der natürlichen Gesellschaften zur Beförderung des höchsten Gutes unter den Menschen entnommen werden [5]. Das Natur-

---

[1]) Praefatio ad lectorem, p. 17.

[2]) De jure naturae Prolegomena §. 1. p. 1 : Jus naturae, seu jus naturale, vel quod idem nunc nobis est, philosophia juris naturae aut scientia est pars philosophiae practicae, docens auxilia hominum mutua, quatenus iis ad summum bonum invicem adjuvantur.

[3]) Ibid. p. 3.

[4]) Ibid. §. 2. p. 3 : Lex quaeque naturae, et hinc universum jus naturale, recte sit immutabile et aeternum.

[5]) Ibid. §. 2. p. 6 : Fundamentum totius hujus scientiae petendum est ex consortiorum naturalium aptitudine ad summum bonum promovendum inter homines.

recht ist so verschieden, als die höchsten Güter verschieden sind, wenn gleich nur ein höchstes Gut und deshalb nur ein wahres Naturrecht ist [1]). Das Naturrecht ist das höchste Recht, es geht jedem menschlichen Rechte vor, und heißt darum göttliches Recht. Es hat seinen Ursprung aus Gott. Gott hat uns die Kraft des Erkennens desselben eingepflanzt. Das Gewissen des Menschen ist von Gott. Die Schrift bestätigt dasselbe [2]). Die beste Methode des Naturrechts ist eine dreifache: das reine moralische Recht, welches die Gesellschaft betrifft, die dem Menschen unvermeidlich ist; das specielle Naturrecht, welches gewisse Arten von Gesellschaften angeht, die einen speciellen Zweck haben, und das öffentliche Naturrecht. Ersteres hat keinen speciellen Zweck; das zweite enthält das Privatrecht, welches die geringeren Gesellschaften leitet; das dritte die öffentliche Gesellschaft oder den Staat und die aus Staaten zusammengesetzten Gesellschaften [3]).

Placcius handelt im ersten Buche von dem Naturrecht und von der menschlichen Gesellschaft überhaupt; im zweiten Buche von der Herrschaft und im dritten Buche von der allgemeinen Gesellschaft der Völker.

Die menschliche Gesellschaft ist Hülfe, welche dem Menschen durch moralische Handlungen eines andern Menschen entsteht. Das Gegentheil ist die Einsamkeit. Inhalt der Gesellschaft sind die verschiedenen Menschen, deren Handlungen gegen einander und die Objecte dieser Handlungen; Form derselben ist die gegenseitige Hülfe. Die Gesellschaft ist dem Leben der Menschen natürlich, der Mensch ist gesellig von Natur, aus einer gewissen unvermeidlichen Nothwendigkeit [4]). Die vollkommene, beste menschliche Gesellschaft befördert das höchste Gut durch die vorzüglichsten Mittel. Dazu gehören gute Menschen, gute Handlungen und die vollkommene Gerechtigkeit, die Liebe. Die Ausübung der besten Gesellschaft ist

---

[1]) De jure naturae Prolegomena §. 2. p. 6: Quemadmodum autem unicum tantum summum bonum: ita et unicum jus naturale verum.

[2]) Ibid. p. 8.

[3]) Ibid. p. 9.

[4]) Placcii, accessiones juris naturalis, privati et publici Pars I. cap. 1. Sect. 1. §. 2. p. 13: Consortium vitae hominibus est adeo naturale, ut aliquod etiam invitabile existat simpliciter, sive homo est natura sociabilis, ex aliqua etiam necessitate inevitabili.

die höchste Pietät, welche zur Freundschaft mit Gott verhilft [1]). Das Gegentheil ist die unvollkommene Gesellschaft, in welcher innerlicher und äußerlicher Krieg, ein unkluger Zustand herrscht. Alle existirenden Gesellschaften sind verderbt, aber die Menschen können, wenn sie wollen, den corrupten Zustand vermeiden [2]). Die Hauptgesetze der besten Gesellschaft sind: der Mensch soll Frieden halten, keinen Krieg wollen, ehrbar leben, das Unehrbare lassen, Jedem das Seine geben, fremdes Uebel mindern, Güter erwerben, sich als ein Glied der menschlichen Gesellschaft betrachten, sich der menschlichen Gesellschaft widmen, immer Gerechtigkeit, Freundschaft, Liebe üben [3]). Das höchste Gesetz ist die Liebe, welche für unverletzlich, für göttlich gehalten werden muß [4]). Das Maaß der Liebe gegen Andere ist die Selbstliebe. Alle Menschen sind als solche zu behandeln.

Es giebt auch einseitige Gesellschaften, in welchen die Hülfe einseitig, unbestimmt ist. Solche Gesellschaften sind am meisten natürlich. Dahin gehört die Verwaltung, Leitung einer Sache, welche zum Nutzen führt; die Sorge und Leitung fremden Wohls: auch Besitz und Eigenthum. Eigenthum ist das Vermögen des Menschen, eine Sache zu verwalten. Die natürlichen Gesetze sind in dieser Beziehung: Hülfe suchen, Liebe üben. Der Mensch hat das Recht des Eigenthums auf die ganze Welt, aber übt es nur zum Theil nach der Liebe und Klugheit aus. Das Eigenthum ist kein unabhängiges Eigenthum, sondern Verwaltung desselben im Namen Gottes [5]).

Es giebt ferner gegenseitige unbestimmte Gesellschaften. In den einseitig unbestimmten weiß kein Mensch, daß er von Anderen bestimmt wird; in den gegenseitigen unbestimmten wissen die Menschen, daß sie von einander afficirt werden. Der höchste Grad derselben ist die Familiarität. Arten derselben sind Gesellschaften zum

---

[1]) Placcii, accessiones juris naturalis, privati et publici Pars I. Sect. 2. §. 2 — 5. p. 17: Optimi consortii exercitatio est pietas summa. Utpote optimis auxiliis ad amicitiam cum deo invicem adjuvans.

[2]) Ibid. Sect. III. §. 2. p. 18.

[3]) Ibid. §. 3. p. 20.

[4]) Ibid. p. 21: Caritatem, omnium aliarum legem supremam, et inviolabilem, ac divinissimam habere habemus.

[5]) Ibid. cap. 2.

Vergnügen; ernste Gesellschaften zu keinem bestimmten Zwecke; scherzhafte Gesellschaften. Diese werden mehr oder weniger zur geselligen Unterhaltung gestiftet, denn der Mensch ist von Natur zur Unterhaltung bestimmt. Die beste Unterhaltung ist auf das höchste Gut gerichtet, durch gegenseitige Handlungen nach dem Gesetz der Liebe [1]).

Die menschliche Gemeinschaft ist als bestimmte gegenseitige Gesellschaft zu einem gewissen höchsten Gut Conföderation oder Bund. Arten derselben sind der Handel und Verkehr. Der beste Handel füllt die Bedürftigkeit des Lebens aus. Die Gesellschaft als solche ist die Verbindung mehrerer Geschäfte zu einem gemeinsamen, bestimmten Zweck. Das erste Gebot in dieser Beziehung ist: suche Gesellschaft. Die Gesellschaften sind entweder natürlich oder sind durch Verkehr bestimmt [2]). Oeffentliche Gesellschaften sind formell und materiell so vollkommen organisirt, daß sie alle Privatgesellschaften leiten. Die erste öffentliche Gesellschaft ist die bürgerliche Gesellschaft, der Staat. Die Bürger des Staats haben Theil an der öffentlichen Leitung zu gemeinsamen Zwecken des Staats. Die Ordnung des Staats fordert zweierlei: Herrschen und Gehorchen. Die Art dieser Ordnung sind die öffentlichen Gesetze; der Complex derselben ist das sogenannte öffentliche Recht; das höchste Regimen ist die Majestät. Diese ist im Besitz der höchsten Herrschaft im Staat, absolut oder beschränkt. Eine ganz absolute Herrschaft verträgt sich nicht mit dem Naturrecht. Sie ist immer durch Collegien und Gesetze aller Art limitirt. Sie entsteht durch Verdienst, Wahl, Uebereinkunft und hat Theile oder Regalien, die von ihr ungetrennt sind. Die Formen des Staats entspringen aus der Verschiedenheit der Majestät: es herrscht entweder Einer oder Mehrere. Wenn Einer, ist die Staatsform monarchisch, wenn Mehrere, polyarchisch; letztere ist entweder aristokratisch oder demokratisch. Es giebt auch aus diesen gemischte Staatsformen. — Unterthanen sind Alle, welche nicht activ an der Majestät Theil haben. Die vollkommenste bürgerliche Gesellschaft sucht das höchste Gut mit allen möglichen Mitteln zu fördern. Unvollkommene bür-

---

[1]) Placcii, accessiones juris naturalis, privati et publici Pars I. cap. 3.

[2]) Ibid. Lib. 2. cap. 1—3.

gerliche Gesellschaften sind Tyrannei, Anarchie, Oligarchie und Ochlokratie [1]).

Die Politik ist die Wissenschaft, aus den Zeichen der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Staaten den Staat als solchen zu erkennen [2]).

Placcius faßt die Herrschaft im zweiten Buche als eine aus mehreren Städten und Dörfern zur Förderung des höchsten Guts zusammengesetzte Gesellschaft [3]). Sie ist wegen ihrer Bedürftigkeit und Nothwendigkeit natürlich. Ihr Complex ist das Volk, ihre Form ein Kaiserthum, Herzogthum. Die vollkommenste aus den besten Staaten zusammengesetzte Herrschaft ist ein Reich, welches das höchste Gut durch alle Theile desselben verbreitet. Das Naturrecht und Gewohnheitsrecht regieren das Reich [4]).

Im dritten Buche ist die öffentliche Gesellschaft der Reiche und Staaten unter einige Reiche gebracht, die allgemeine Gesellschaft der Völker. Sie ist gleichfalls natürlich durch Nothwendigkeit und Nutzen. Die Materie, der Inhalt derselben kann die ganze Welt sein; die Form ist die nachbarliche zwischen Reichen und Staaten. Daraus entsteht das allgemeine Völkerrecht durch Zusammenstellung der Propositionen, durch Coordination derselben, durch Schlüsse der rechten Vernunft und deren Beweise. Der Unterschied von dem natürlichen Recht ist das Gewohnheitsrecht unter den Reichen; alle Privatrechte der Gesellschaft gehen auf dasselbe zurück. Die Theile des Völkerrechts resultiren aus den Privatpflichten und allgemeinen Pflichten der Gesellschaft. Die vollkommenste, allgemeine Gesellschaft der Völker ist die Beobachtung des nachbarlichen guten Vernehmens zwischen Reichen und Staaten und das beste Naturrecht in dieser Beziehung das innere, im Gewissen und vor Gott verpflichtende Recht. Es ist mehr in der Gewohnheit als im Geschriebenen begriffen [5]).

Die unvollkommenen Gesellschaften sollen zuletzt auf die vollkommenen zurückgeführt und die übrigen Gesellschaften nach der bürgerlichen Gesellschaft formirt werden. Alle besondern Pflichten

[1]) Placcii, accessiones juris naturalis, privati et publici Pars I.

[2]) Ibid. Sectio IV. cap. 2–4.

[3]) Ibid. Pars II. cap. 1.

[4]) Ibid. cap. 2 et 3.

[5]) Ibid. Pars III. cap. 1 et 2.

sollen nach den allgemeinen Pflichten der Gesellschaft interpretirt werden. Alle moralischen, naturrechtlichen Pflichten sollen im Zeugnisse Gottes und der Freundschaft mit Gott geübt werden [1]). Der Mensch soll bei Allem die göttliche Gnade anrufen, darin soll allein sein Wohl bestehen, er soll Gott allein die Ehre geben [2]).

An diese Schrift des Placcius schließt sich eine andere über das Studium der praktischen Philosophie an [3]). Der erste Theil derselben enthält die Betrachtung des Zwecks. Sie befaßt die Wissenschaft wohl zu leben. Die Klugheit entsteht durch Erfahrung und Gewissen im öffentlichen und Privatleben; sie wird durch natürliche Vernunft oder durch einen durch Philosophie ausgebildeten Geist erlangt; aber das übernatürliche Licht, das offenbarte Mysterium darf nicht ausgeschlossen werden, denn dadurch wird der Mensch zu höherer Vollkommenheit emporgehoben. Der zweite Theil giebt dazu die Einsicht in die Mittel an die Hand.

Placcius nennt das Naturrecht einen Theil der praktischen Philosophie und unterscheidet dasselbe von einem andern Theile jener Wissenschaft, welche er als Ethik [4]), als Moralphilosophie bezeichnet. Er nennt das Naturrecht auch den besondern Theil und die Ethik den allgemeinen Theil jener Philosophie. Letztere lehrt, wie die Gebote des höchsten Guts von dem einzelnen Menschen durch Fleiß erworben werden [5]). Werden die Menschen daher im

---

[1]) Placcii, accessiones juris naturalis, privati et publici. Pars III. cap. 1 et 2. Conclusio: Dei et amicitiae cum deo colendae intuitu solo, omnia officia moralia, vel naturalis juris unice sunt exercenda.

[2]) Ibid. Conclusio: Precibus ad deum fusis (Christianis in nomine Jesu Christi) auxilium gratiae divinae serio implorandum, quo utilitas quidem nostra vera semper constet nobis et soli deo gloria.

[3]) Consilii de studio philosophiae practicae optime instituendo epitome et praxios rhetoricae lemmatica repraesentatio: destinatae modo editi juris naturalis accessionum appendices geminae, culpa typographi omissae, nunc seorsim editae; cum erratis rhetoricarum accessionum in gratiam auditorum suorum, per ipsum auctorem, Vincentium Placcium, S. u. t. Phil. Pr. et eloq. P. P. Hamburgi, Typis Conradi Neumanni, a. Christi CIↃIↃCVC.

[4]) Accessiones ethicae sive medicinae moralis compendio tertium nunc publicatae ex opere systematico majori per Vincentium Placcium Hamburgensem. Hamburgi CIↃIↃCVCI apud Zachariam Hertelium.

[5]) Prolegomena §. 2. p. 3: Tradens praecepta summi boni, hominibus singulis propria, sua cuique industria (quasi solitarius) acquirendi.

Naturrecht gegenseitig betrachtet, so kommen sie in der Ethik einzeln in Betracht. Die Ethik giebt Erkenntniß durch Beweise, die Propositionen derselben sind ewig wahr und unveränderlich [1]). Die moralischen Gebote sind uns von Natur bekannt. Sie sind uns gleichsam angeboren und verpflichten das Gewissen jedes Menschen durch Befehlen, Verbieten, Erlauben. Sie zwingen durch Belohnung und Strafe, innerlich durch das Gewissen des Menschen selbst, äußerlich durch andere Menschen und durch Gott. Die Moralphilosophie ist göttlich zu nennen; sie wird aus dem natürlich uns inliegenden höchsten Gut demonstrirt, und wird zugleich aus der Bestätigung der heiligen Schrift und der offenbarten Theologie erkannt. Die Eintheilung der Ethik geschieht am besten nach Analogie der Medicin. Der Inhalt derselben ist das höchste Gut, die Seele mit ihren Vermögen, der Körper und die gegenseitige Verbindung beider; auch das Gegentheil alles dessen, das höchste Uebel, die Krankheiten des Geistes und deren Heilung [2]).

Der Inbegriff aller Güter ist Vollkommenheit. Das vollkommene Wesen, welches alles denkbare Gute in sich vereinigt, kann darum nur Eins sein, Gott [3]). Das höchste Gut eines Dinges ist dasjenige, welches um sein selbst willen gesucht wird [4]). Das natürliche Gesetz ist wesentlich social, es ist jede praktische Proposition, welche die menschlichen Handlungen nach der Natur der Gesellschaft zum Zweck des höchsten Gutes leitet, es heißt darum auch natürliche Verbindlichkeit, Pflicht, natürliche Schuldigkeit, natürliches Recht oder Naturrecht [5]). Eine natürliche Gesellschaft wird durch natürliches Gesetz und natürliches Recht regiert. In der unsichtbaren Welt existirt ein gewisses Wesen, welches allein durch sich selbst existirt oder seine Existenz von sich selbst hat [6]).

---

[1]) Prolegomena §. 4. p. 5: Ethicae propositiones sunt aeternae veritatis, adeoque immutabilis.

[2]) Ibid. p. 9.

[3]) Ibid. Pars I. cap. 1. §. 1. p. 13.

[4]) Ibid. §. 8. p. 33.

[5]) Ibid. cap. 9. §. 3. p. 297: Lex naturalis est, quae actiones secundum consortii naturam, adeoque ad summum bonum dirigit. Unde et obligatio naturalis, officium, ac debitum naturale, quod et naturae dicetur.

[6]) Ibid. cap. 10. §. 1. p. 321: In mundo invisibili unum aliquod ens existere, quod per se ipsum solum existat, sive existentiam suam ex se habeat.

Dies Wesen ist das, was wir Gott nennen, was als ein von sich abhängiges oder als ein durch sich allein existirendes Wesen beschrieben werden kann [1]). Da der Mensch seine Existenz von einem Andern hat, so folgt daraus, daß ein Wesen sein muß, welchem er seine Existenz verdankt, welches dieselbe in sich hat und deshalb nothwendig ist. Dies Wesen ist Gott. Gott ist daher ewig, einfach, unveränderlich. Gott ist der vollkommenste Verstand und Wille, allweise, allmächtig, gut [2]). Gott ist die wesentlich erste und einzig producirende Ursache, Schöpfer der Welt durch seinen Willen [3]). Der Mensch ist zur Freundschaft mit Gott verpflichtet. Diese Pflicht heißt Frömmigkeit, Liebe [4]). Sie ist die moralische Tugend des Menschen, die Gott schuldigen Pflichten zu üben oder seine Handlungen gegen Gott zu vollbringen, oder auch Gott am besten zu ehren, oder die Gerechtigkeit gegen Gott [5]). Die Frömmigkeit besteht in dem besten Nachdenken über Gott, das ist natürliche Theologie, Naturreligion. Aber eine Erkenntniß Gottes, welche zu unserm Wohle hinreichen soll, kann ohne Offenbarung und Versöhnung nicht gedacht werden, so oft die Freundschaft mit Gott von unserer Seite verletzt werden kann. Daraus geht die offenbarte Theologie hervor [6]). Die Liebe im engern Sinne ist Wohlwollen gegen andere Menschen und deren Umgebung, zur gegenseitigen Förderung der Freundschaft mit Gott [7]). Das höchste Uebel ist die Feindschaft mit Gott, welche zum Aberglauben, zu

---

[1]) Placcii, accessiones ethicae caet. Pars I. cap. 10. §. 1. p. 321: Et hoc est illud ens, quod vocamus deum, possumusque describere ens a semet ipso dependens, vel ens per se ipsum solum existens.

[2]) Ibid. §. 2. p. 322—26.

[3]) Ibid. §. 3. p. 327: Deus est unica prima, essentialis causa producens, liberrima, adeoque creator totius mundi pro sua voluntate.

[4]) Ibid. Pars II. cap. 1. §. 1. p. 341.

[5]) Ibid. p. 342: Pietas aut charitas est virtus moralis, officia deo debita, sive operationes nostras erga deum qua tales quam optime peragendi, sive quod idem est, deum optime colendi; imo justitia ergo deum.

[6]) Ibid. p. 345: Cumque aliquoties a nobis sit declaratum, quomodo cognitio dei ad beatitudinem nostram sufficiens nullo modo sine revelatione, inprimis reconciliationis, toties a parte nostra violatae cum deo amicitiae dari possit. Hinc pars hujus sapientiae necessario evadet theologia revelata.

[7]) Ibid. cap. 4. §. 4. p. 365.

Ketzerei, Naturalismus, Blasphemie, Falschheit, Ungerechtigkeit aller Art führt [1]). Das beste Mittel aller moralischen Heilung ist, daß der Mensch nicht wolle, was Gott nicht will, damit ein neuer Mensch zum moralischen Leben wiedergeboren werde [2]). Die beste Nachahmung ist die Nachahmung guter Menschen und Gottes, dessen Ebenbild der Mensch erkennt und verehrt [3]).

Placcius schließt die Ethik mit den Worten: es giebt eine Gemüthsruhe, einen inneren Frieden, eine heilige, geistige Freude in Gott, aber diese wird durch die Offenbarung der christlichen Religion noch vervollkommnet. Es erhellt daraus, daß wir durch die heilsame Erkenntniß des Gott-Menschen, unsers Erlösers, und durch die uns durch ihn gewordene Versöhnung mit dem Vater, mit Hülfe des heiligen Geistes, unsre in Gott hier anzufangende Freude in alle Ewigkeit vervollkommnen sollen [4]).

Placcius spricht zwar auch immer von der Liebe Gottes, von der Gnade, von der Versöhnung mit Gott, aber führt das noch weniger in der Rechtserkenntniß durch, als Praschius. Er paßt philosophisch die Zwecke der Freundschaft mit Gott durch Tugend zur Vorbereitung dem Christenthum blos an [5]).

---

[1]) Placcii, accessiones ethicae caet. Pars III. cap. 1. §. 1. p. 393.

[2]) Ibid. Pars V. cap. 4. §. 2. p. 640: Remedia sanatoria plenariam ex revelatione superaccedente (Christianae religionis) sperare debent eam, unde ut homo novus, et revera quod ad moralem vitam regeneratus, sive alius a priori diversus productus existat.

[3]) Ibid. p. 649: Imitatio optima bonorum hominum, ad perfectionis summae gradum aliquem annitentium, aut enixorum, imo ipsius dei (Christianis in Christo etiam ob id induto), cujus imaginem agnoscimus.

[4]) Conclusio opusculi p. 768: Unde patet, salvavica cognitione redemptoris nostri θεανθρώπου, et per eum factae cum deo Patre reconciliationis fiducia, largiterque parata effusione spiritus sancti ope, ac virtute, demum eo nos pervenire posse, ut solidum hoc nobis in deo gaudium hic inchoandum, olim in aeternitate gloriosa vere perficiendum, πληροφορίᾳ confidentiae in propitiato deo patre collocatae, per inhabitantem nobis spiritum sanctum, oremus et exoremus per meritum et in homine Jesu Christi.

[5]) Consilii de studio philosophiae practicae optime instituendo epitome et praxios rhetorica lemmatica repraesentatio §. 6: Amicitiae cum deo, per virtutem philosophice, ad praeparationem Christianismo congruam.

Die Streitigkeiten mit Placcius und Praschius trieben den Thomasius zu weiterm Nachdenken über den Unterschied von Natur und Gnade an. Er versichert, in all den Streitigkeiten die Erkenntniß der Wahrheit nie aus den Augen verloren zu haben, und versteht darunter das Bestreben, ohne Rücksicht auf menschliche Autorität und Ueberzeugung erkennen zu wollen, was ihm von Gott und seinen Werken zu wissen nöthig sei. Er bekennt, Gott oft sehnlichst darum angerufen zu haben, und die heilige Schrift in größerer Demuth und Einfalt als sonst gelesen zu haben, wodurch er zur Einsicht gekommen, daß alle wahre Weisheit in derselben enthalten wäre; er habe sie zwar nicht blindlings angenommen, aber habe sich doch vorzugsweise an Gottes Wort und an das gehalten, was Gott ihm beim Lesen zu erkennen gegeben habe.

Thomasius fand, daß das Centrum aller Weisheit die Erkenntniß Gottes, des geschaffenen Geistes, der Materie und des Menschen wäre, aber „in genauer, und doch einfältiger, demüthiger Entscheidung der Natur und Gnade". Er dictirte am 21. December 1693 einem Freunde beim Auf- und Abgehen 100 Thesen in die Feder und vermehrte dieselben das Jahr darauf um 230. „Eine gewisse Person in L." (Leipzig) verlangte von ihm brieflich eine Erklärung über die eine oder andre Thesis, und fragte ihn unter andern, was er unter geschaffener Geist, Wind, Kraft, Liebe verstehe, worauf Thomasius die Thesen an dieselbe nach Leipzig hinschickte [1]. Die genannte Person ließ sie mit den hinzugefügten Tabellen ohne Wissen und Willen des Thomasius drucken. Der Druck gab den Text, ohne Angabe des Orts und des Verlegers, mangelhaft und selbst verstümmelt wieder. Thomasius erklärte, daß man jene Thesen nebst Tabellen ohne seinen Willen veröffentlicht habe, und daß er sie wegen der vielen Druckfehler und des unzeitigen Eifers ihrer Publicirung um so weniger anerkennen könne, als sie noch vieler Verbesserungen bedürftig wären, aus welchem Grunde er sie noch lange nicht würde herausgegeben haben. Er bat zugleich alle Obrigkeiten, die Schrift zu confisciren und den Verleger zu bestrafen. „Er werde solche Willfährigkeit mit allen Diensten zu verschulden und zu erwiedern bereit sein" [2].

---

[1]) Unter dem Titel: Confessio de fundamentis primis doctrinae meae.

[2]) Christian Thomasens Erinnerung wegen einer gedruckten Schrift, deren

Thomasius betrachtet in jener Confession folgende drei Thesen als Postulate, welche von Allen angenommen und geglaubt werden sollen: jedes ist ein Ding oder Etwas; es ist entweder ein reales Ding außer dem Menschen, oder ein existirendes Ding der Vernunft in der Seele des Menschen; jedes reale Ding kann von der menschlichen Seele percipirt und jedes Ding der Vernunft von dem realen Dinge formirt werden. Thomasius leitet von diesen Postulaten die allgemeinen Eigenschaften der Dinge ab: Perceptibilität, Alicuibität (danach sind sie irgendwo), Amplitudo (danach haben sie einen Umfang). Diese Eigenschaften liegen allen seinen weitern Sätzen und Behauptungen zu Grunde. Der eigentliche Inhalt reducirt sich auf Folgendes: das Ding ist entweder von sich oder von einem Andern. Das Ding von sich heißt Gott, das Ding von einem Andern Kreatur. Gott und die Kreatur sind real verschieden, eins kann ohne das andere sein. Wer das nicht glaubt, ist ein Atheist. Der erste Begriff Gottes ist die Aseität: man kann von Gott nur wissen, daß Gott nicht die Kreatur ist, aber nicht, was Gott ist. Gott wird mit der Neigung des Gemüths empfunden, denn Gott läßt sich in des Menschen Herz herab, der Mensch kann Gott nicht von sich selbst percipiren. Die Passion des Willens ist darum edler, als die Passion des Verstandes. Letzterer percipirt blos das Aeußere der Dinge, ersterer faßt mehr das Innere, den Kern derselben. Der Mensch ist ein liebendes und denkendes Wesen. Er liebt Gott nicht ohne göttliche Bewegung, sondern wird von der Liebe Gottes dazu angetrieben. Der Mensch weiß ohne die Liebe Gottes nicht, daß Gott ist. Jemehr er Gott liebt, desto mehr erkennt er Gott. Außer Gott ist Nichts. Alles nimmt aus Gott seinen Anfang und ist zugleich in Gott. Die Schöpfung ist der Act, wodurch Gott die Kreatur aus Nichts ins Dasein ruft, welche in ihm verborgen war. Nichtsein und in Gott Verborgensein ist dasselbe. Die Schöpfung ist die Manifestation Gottes in der Kreatur. Gott schafft nichts außer sich, es ist keine Kreatur außer Gott, und doch ist das Wesen der Kreatur von dem Wesen Gottes verschieden. Dies ist der Grund, warum Gott dem menschlichen Ver-

---

Titul: Christiani Thomasii confessio doctrinae suae. Halle, bei Christ. Salfeld, 1695.

stande unbegreiflich ist. Der Verstand kann die Liebe Gottes nicht excitiren, aber die Liebe Gottes den Verstand. Der Verstand des Menschen kann nicht alle Kreatur fassen und messen, darum ist er endlich, aber der Wille des Menschen ist unendlich, indem er von dem unendlichen Wesen bewegt wird. Jedes leidende Ding ist Materie, der Geist dagegen ist ein thätiges Ding. Gott giebt der Materie Bewegung vom Nichtsein zum Sein, der geschaffene Geist breitet sie aus und vertheilt sie (dadurch entsteht Licht, Wärme), er ist das Leben der Materie, das Formiren derselben, nachdem sie das Dasein von Gott empfangen hat. Der Geist kann ohne Materie sein, aber nicht umgekehrt kann die Materie sein ohne den Geist. Die Körper bestehen aus Materie und Geist, darum haben sie Leben, Seele, dadurch werden ihre Theile geeint. Der menschliche Körper ist Materie und Geist. Aber man darf den körperlichen Geist des Menschen nicht mit dessen Seele confundiren. Gott schuf zuerst den Körper des Menschen, welcher geistiger Leib war. Die Seele, von demselben verschieden, ist ein Strahl der göttlichen Macht, welche den Körper regiert und den Menschen zu Gott führt. Die Seele des Menschen in dieser Beziehung ist das verständige Verlangen nach Einheit mit Gott, indem sie sich mit Gott vereinigt. Es ist nichts als die Liebe Gottes, welche den Verstand erleuchtet, damit dieser die Kreatur erkenne. Die göttliche Ebenbildlichkeit besteht in der vollkommenen Liebe Gottes und in der vollkommenen Erkenntniß der Kreatur. Aber durch den Fall, oder dadurch, daß der Mensch mehr der Neigung der Kreatur gefolgt ist, hat derselbe jene Liebe und Erkenntniß verloren. Der Mensch wurde nach dem Fall ein Mensch des todten Geistes. Ein solcher Mensch kann Gott nicht lieben, kann von der Erkenntniß der Kreatur verlassen nicht sich selbst erkennen. Er haßt sich, indem er sich zu lieben meint. Er muß sich aus diesem Zustande des Elends zum Stande der Humanität erheben, muß sich selbst zu erkennen anfangen; das Elend, worin er sich befindet, muß ihn betrüben, er muß nach der Liebe Gottes verlangen. Der elende Mensch kann solche Empfindung und Bewegung nicht in sich selbst erregen, er empfängt sie von Gott durch Christum, den Mittler und Heiland der Welt. Die Art, wie dies geschieht, ist ein großes, göttliches Mysterium. Der Mensch des Fleisches kann solches Mysterium nicht fassen, der Mensch im Geist bewundert dasselbe mehr, als daß er

es bestimmt erkennt. Der Mensch vermag nichts weiter, als seine Erkenntniß, die Gott ihm gegeben hat, zu bekennen. Keiner kann sein Bekenntniß über die Erkenntniß des göttlichen Mysteriums für das des Andern ausgeben, darum kann das Bekenntniß des Einen nicht die Norm der Erkenntniß des Andern sein. Es ist gegen das Wort Gottes und die gesunde Vernunft, wenn Einer den Andern darin bevormunden, dem Andern sein Bekenntniß als eine Norm aufdringen will. Man kann über die Erneuerung des Menschen nicht sicher reden, wenn man Gott nicht das Meiste in einem solchen Mysterium, dem Menschen selbst wenig zuschreibt. Um dasselbe zu bezeichnen, nimmt man die Aehnlichkeit am besten von dem Lichte und der Liebe her, weil Gott in Jesu Christo das wahre Licht, die Liebe selbst ist. Gott hat aus Erbarmen im Menschen nach dem Fall noch einen Rest von Ebenbildlichkeit zurückgelassen, einen Funken göttlicher Liebe, damit der menschliche Verstand erleuchtet werde und das menschliche Herz für göttliche Liebe erglühen möge. Der Rest der göttlichen Ebenbildlichkeit kann unter dem Bilde des Lichts vorgestellt werden. Das Licht selbst ist zwiefach, das Licht der Natur und Gnade. Ersteres treibt den Menschen, das Elend seines Lebens zu erkennen, aus seinem elenden Stande in den Stand der Humanität einzugehen, und heißt die rechte Vernunft. Letzteres ist die außergewöhnliche Bewegung der Ebenbildlichkeit, wodurch der sündige Mensch Reue empfindet, sich selbst abgeneigt wird, die Liebe Gottes sucht und endlich findet. Dies heißt Glaube. Die rechte Vernunft ist eine Bewegung des Verstandes, der Glaube eine Bewegung des Willens. Der feste Glaube widerstreitet der Liebe zur Welt. Die erste Frucht des Glaubens ist die Liebe, welche sich in guten Werken bethätigt, sie ist lebendiger Glaube; die zweite Frucht ist die Erleuchtung des menschlichen Verstandes, die Erkenntniß Gottes in der Kreatur. Der wahre Glaube besteht nicht in der historischen Kenntniß Christi, diese hat auch der Teufel, er besteht auch nicht in dem Bekenntniß des Glaubens über die Erkenntniß des Mysteriums, sondern in der Liebe Gottes. Der wahre Glaube wurzelt nicht in der Speculation über Gottes Wesen und Natur, sondern in jener Liebe; der falsche Glaube ist dagegen die Häresis, die verkehrte Perception dieser Liebe. Es ist daher Pflicht jedes Christen, solche Menschen zu lieben, die Gott lieben, die über Gott nicht blos speculiren. Letztere

sind Ketzer, Feinde Gottes, sie lieben die Kreatur. Es ist Christenpflicht, Gott um ihre Bekehrung zu bitten [1]).

Man warf dem Thomasius vor, daß er den Atheismus nicht richtig beschreibe, daß er meine, die Ewigkeit sei nichts, um ihn desselben beschuldigen zu können. Man klagte ihn ferner an, daß er Gott als einen Theil des Makrokosmus ansehe, wogegen er sich vertheidigte. Wenn er gesagt habe: wer ein Gott concipire, der sei ein Atheist, so heiße das nicht: wer ein Atheist sei, concipire einen solchen Gott. Er habe einen Atheisten damit nicht bezeichnen wollen. Das sei gerade so, als sage man: das ist ein hallisches Kind, welches zu Halle in der Marktkirche getauft ist. Ferner habe er die Ewigkeit nicht für nichts gehalten, wie man ihm vorwerfe: sein Verstand bekomme nur Schwindel, wenn er Gott vor der Schöpfung betrachten solle, er begreife zwar, daß die Werke Gottes vor der Schöpfung in Gottes unsichtbarem Wesen verborgen gewesen, aber er finde kein Bild, worunter er Gott fassen solle. Das sei von der Behauptung weit entfernt, daß Gott vor der Schöpfung nichts gewesen sei. Wenn er in den Tabellen unter Makrokosmus Gott, unter Gott Kreatur gesetzt habe, so wolle er damit andeuten, daß Gott kein „Genus" über sich habe, und die Kreatur keine „Conspecies" Gottes sei, wie man das ausgelegt habe, sondern daß die Kreatur von Gott komme. In dieser Beziehung könne von Ganzem und Theilen nicht die Rede sein. Wenn er von Gott sonst etwas gesagt habe, so müsse man das vergleichungsweise verstehen, nicht im eigentlichen Verstande, denn Gott sei nichts von dem, womit er verglichen werde. Das heiße nicht: also ist Gott nicht, sondern Gott ist mehr, als Alles, womit er verglichen wird [2]).

„Die Person", welche an Thomasius geschrieben hatte, war der Prediger Rotth in Leipzig gewesen. Dieser war früher in Halle gewesen und hatte zum Behuf seiner Habilitation an der dortigen Universität eine Dissertation geschrieben, welche Thomasius angegriffen hatte. Die Streitigkeiten zwischen beiden hatten letztern zur Abfassung jener Thesen veranlaßt und Rotth hatte sie Andern mitgetheilt. Rotth versicherte, einer von diesen habe die Thesen ohne

---

[1]) Chr. Thomasii Icti confessio doctrinae suae. Anno 1695.

[2]) Chr. Thomasens Erinnerung wegen einer gedruckten Schrift, deren Titul: Christiani Thomasii confessio doctrinae suae.

sein Wissen der Presse übergeben, was ihn sehr verdrossen habe. Aber da Thomasius sie nach wie vor vertheidige, habe er dem Publikum übergeben wollen, was zwischen ihnen verhandelt worden, damit die Leser sich überzeugen möchten, was an des Thomasius Erinnerung wahr wäre, damit sie die Controverse besser verstehen möchten [1].

Rotth gab aus seinem ersten Briefe an Thomasius Auszüge [2]) und bat denselben, erörtern zu wollen, was speculatives Mysterium, was Mysterium der Liebe sei und wie diese Mysterien übereinstimmen, ob sie verschieden seien oder nicht, wie sie auf die J. Böhmische oder Platonische Trinität angewendet werden können, ob er, Thomasius, in der Trinität das Wort „Person", einen Verstand und Willen, Vater, Sohn und h. Geist zulasse? Thomasius antwortete: speculatives Mysterium und Mysterium der Liebe stimmen darin überein, daß die göttliche Weisheit ihrer beider Urheber ist und von der Vernunft ohne göttliche Gnade erkannt wird [3]). Jenes gehört zum menschlichen Verstand und bezeichnet die Kreatur, dieses zum menschlichen Willen; letzteres ist Mysterium des Glaubens und geht den Schöpfer, die göttliche Liebe an. Gegen das Wort „Person" in der Trinität habe er nichts, aber er verlange eine klare Definition. Er urgire nicht, wenn die h. Schrift das Wort gebrauche; er glaube in frommer Einfalt, was er nicht wisse; aber die Kleriker gäben das Wort nicht allein für ein heiliges Mysterium aus, sondern verfolgten die Laien wegen desselben mit Feuer

---

[1]) Libellus Trinitatis orthodoxae vindex et per accidens ac ex parte philosophiae Thomasianae novae obex i. e. Collectanea quaedam eorum, quae inter celeber. Christ. Thomasium J. U. D. ac Prof. in alma Fridericiana Publicum et inter M. Albrecht Christ. Rotthium, ministrum verbi apud Lipsienses de trinitate scripturae sacrae hactenus privatim ac publice, Thomasio sic urgente tractata sunt, quibus veritas trinitatis orthodoxae asseritur, ac Philosophiae Thomasianae novae pernities in mysterio trinitatis ostenditur, ad novam Thomasii provocationem publicata, ut lector veritatem contra admonitionem Thomasianam agnoscat, et studiosa juventus Pseudo-Philosophemata Thomasiana nova mature vitet, Collectore Christiano Rotthio, verbi Magistro apud Lipsienses. Lipsiae, sumptibus Haered. Friderici Lankisii, MDCXCV.

[2]) Excerpta ex epistola prima ad celeb. Thomasium.

[3]) Responsio ad septem quaestiones propositas a Christiano Thomasio transmissa.

und Schwert. Er sehe darum nicht ein, warum er nicht fragen solle, was das Wort zu bedeuten habe. Man habe ihm mit jenen Fragen den Fallstrick legen wollen: er glaube an den dreieinigen Gott, aber nehme nicht an, daß man die Trinität durch den Begriff der Person erläutern könne[1].

Thomasius suchte die Rotthsche Abhandlung über die Platonische Trinität in einem Appendix zu seines Vaters Disputation über die Trinität der Perser und Platoniker zu widerlegen. Rotth soll in der gradualen Trinität die Uebereinstimmung des J. Böhm und Plato behaupten. Er, Rotth, sagt: in dieser Vorstellung sucht Thomasius die orthodoxe Trinität zu zerstören[2]. Thomasius versichert dagegen: wenn Rotth beweisen will, daß die Trinität Weigels und J. Böhms aus dem Platonismus kommt, so kann man das nur bemitleiden. Die Trinität ist in der Platonischen Philosophie den Heiden ein speculatives Mysterium gewesen, in der h. Schrift und bei J. Böhm ist sie ein Mysterium der Liebe. Rotth beschuldigt den Thomasius, daß er gegen das Mysterium der Trinität in der h. Schrift sei, und wieder Thomasius den Rotth, daß er in der Erörterung derselben scholastische Regeln gebrauche. Rotth versichert, daß er in der Erörterung der Trinität allein der Schrift folge, und bekennt, daß Gott Einer sei; daß in diesem Einen Gott mehrere von einander verschiedene seien, und daß diese drei, realiter verschieden, doch Ein wahrer Gott seien. Thomasius verschmäht das Wort „Person" darum, weil dasselbe nichts als Streit erzeugt habe, man auch keine klare und bestimmte Erklärung davon geben könne, und leugnet zugleich, daß das Wort in der Schrift stehe, aber behauptet, daß Rotth weniger die Trinität der h. Schrift, als mit der Kirche das Wort „Person" gebraucht und gesagt habe, drei Personen wären Ein göttliches Wesen. Er hält dafür, daß Gott nach Rotths Ansicht nicht Einer heißen könne. Rotth meint: in der Schrift sind Vater, Sohn und Geist verschieden, aber sie haben eine intellectuelle göttliche Natur, darin bestehen die essentiellen Ei-

[1]) Responsio ad septem quaestiones propositas a Christ. Thomasio transmissa.

[2]) Ad claris. viri Dn. D. Christiani Thomasii, consiliarii electoris Brandenb. et in Acad. Fridericiana jurium professoris appendicem, quam paternae disputationi de Persarum Platonicorumque trinitate addidit in tomo tertio historiae sapientiae et stultitiae. P. 108 seq.

genschaften jeder Person. Thomasius versichert dagegen: Gott ist ein unbegreifliches Wesen; was von Gott prädicirt wird, das wird von Gott uneigentlich gesagt. Rotth nennt das eine falsche Voraussetzung, das sei atheistisch gesagt, dann sei Gott nicht Substanz, nicht Geist. Man müsse solche Prädikate von Gott nicht aussagen; dasselbe gelte von den Prädikaten allmächtig, allgegenwärtig, von Gott dergleichen prädiciren, sei absurd. Sage Thomasius, Gott erkenne uneigentlich, und solle das so viel heißen, als Gott erkenne nicht, wolle nicht, so sei das wieder atheistisch gegen die Schrift und die gesunde Vernunft, eine Verleugnung der intelligenten Natur Gottes selbst. Das Wort „Person" widerstreite nicht der Lehre der Schrift von dem dreieinigen Gott, wie Thomasius meine, auch greife dieser mit der Lehre der Trinität die Kirche an. Thomasius sagt dagegen: wenn das Wesen Gottes generisch oder specifisch ist, so ist es abgeschmackt, Gott der Zahl nach verschieden zu betrachten oder drei Götter anzunehmen. Sind die Personen der Zahl nach verschieden, nicht dieselben, so ist es widersprechend, Gott der Zahl nach als verschieden vorzustellen. Darauf sagt Rotth: die Person des Vaters muß von der des Sohnes nicht blos verschieden, sondern derselben relativ entgegengesetzt betrachtet werden. Auf gleiche Weise müssen die Personen des Sohnes und des h. Geistes genommen werden. Die Schrift zählt drei Personen[1]); darum sollen auch wir dieselben unterscheiden — wenn drei Personen der Gottheit verschieden sind, so folgt daraus nicht, daß drei Götter sind. Der Apostel selbst negirt solche Consequenz, indem er sagt: drei sind, die da zeugen, und diese drei sind eins. Sollen sie Götter sein, so müssen nicht drei Personen, sondern drei Wesen sein. Gott ist dem Wesen nach Einer, aber den Personen nach dreieiniger Gott. Rotth meint: die Naturalisten könnten dasselbe, was Thomasius, sagen, sie wären Atheisten, Thomasius irre deshalb von der Wahrheit ab und könne leicht die ganze christliche Lehre vernichten. Statt solche Lehren auszustreuen, durch welche nur Skeptiker, Atheisten und selbst Gottesverächter erzogen würden, solle er das Athanasische Symbolum bedenken und die Stimme der rechtgläubigen Kirche hören. Rotth sagt, er habe sich der Thomasischen Confession nur in dem widersetzen wollen,

---

[1]) 1 Joh. 5, 7.

was das Mysterium der orthodoxen Trinität angehe, welches die Fundamentallehre der christlichen Kirche sei und die Thomasius angegriffen habe. Man sieht aus der Antwort Rotths, daß der „wachsame Magistrat“ sich in diesen literarischen Streit gemischt hatte, daß derselbe die Schrift des Thomasius hatte confisciren wollen, weil in derselben die Trinität nicht orthodox behandelt worden wäre. Rotth sagt, er kämpfe ohne Neid und Zorn gegen Thomasius, er streite gegen ihn aus Liebe zur Wahrheit, und da hohe Obrigkeit selbst mit Hand angelegt habe, so hoffe er, werde die arme, bedrängte Kirche zur Freude der Socinianer und Arianer nicht noch mehr beunruhigt werden. Thomasius solle seine Geschicklichkeit der studirenden Jugend zuwenden, und nicht Alles auf seine Hörner nehmen wollen, er könne ja unmöglich Disciplinen oder Facultäten, die ihn nichts angingen, so untersucht haben, als seine eigne Facultätswissenschaft; er möge nicht bei jeder neuen Erfindung flugs herausbrechen, möge nicht die geoffenbarte Wahrheit anfechten, nicht verächtlich von Allem reden, die jungen Leute bethören, und nicht Alle, die nicht seiner Meinung seien, gleich für Flederwische halten, sondern erst mit Gelehrten darüber verhandeln und deren Gründe erwägen — aber das nenne er auf menschliche Autorität hören.

Die fortwährenden Neckereien des Thomasius, sagt Rotth, hätten ihn zuletzt bestimmt, einen ordentlichen Kampf mit demselben einzugehen. Er schrieb darum eine Abhandlung über das Atheistische in den Schriften des Thomasius[1]), und suchte das nach seiner Meinung Verkehrte und Irreguläre in jenen Schriften auf gewisse allgemeine Sätze zurückzuführen. Er sagt: man werde sich wundern, daß er den Thomasius, welcher doch von Gott rede, für einen Atheisten erkläre, aber derselbe gerathe allmälig in Atheismus, wenn es auch den Schein habe, als sei er weit davon entfernt.

---

[1]) Atheistica scriptorum Thomasianorum h. e. Dn. D. Christiani Thomasii, in alma Fridericiana quae Halae Magdeburgicorum est, Icti et Professoris celeberrimi, doctrinae quaedam, quas hactenus in scriptis suis passim sparsit, quae nec ab atheismo alienae sunt et alios ad atheismum facile possunt deducere, in cautelam studiosae juventutis et ad admonitionem clarissimi auctoris simul praesentatae mense Januario 1698. Eruit eas M. Albrecht Christian Rotth, verbi Magister apud Lipsienses. Lipsiae apud haered. Friderici Lankisii.

Rotth nimmt fünf Grade des Atheismus an: einen Atheisten ersten Grades, welcher mit Gemüth, Wort und That leugnet, daß Gott ist; einen Atheisten zweiten Grades, wer Gott zwar nicht mit Worten leugnet, aber Etwas für Gott hält, was keine wahre göttliche Essenz hat, welcher z. B. die Welt als von Ewigkeit her existirend betrachtet, eine Seele der Welt annimmt und diese für Gott erklärt; einen Atheisten dritten Grades, welcher nicht Gott selbst, aber Attribute Gottes, Allwissenheit, Gerechtigkeit und eine gewisse göttliche Person negirt; einen Atheisten vierten Grades, welcher die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Fleisches und ein künftiges Gericht leugnet; einen Atheisten fünften Grades, der die göttliche Offenbarung der Schrift bezweifelt und nichts glaubt, als was ihm gut dünkt. Rotth meint, daß man dem Thomasius wohl die drei letzten Grade Schuld geben könne, und selbst der zweite Grad sei in seinen Schriften enthalten, aber den ersten Grad möge er ihm nicht ertheilen. Da der Gott des Thomasius nichts sei, als unendlicher Raum, vor der Schöpfung eingehüllt und nach der Schöpfung ausgehüllt, Licht, Liebe — wer erstaune, schaudere da nicht, wenn er diesen seinen Gott aus der Schrift zu haben behaupte. Wer nicht geradezu lehre, daß Gott ein Wesen vor der Schöpfung sei, wer statt dessen die Ewigkeit substituire, und annehme, Gott sei kein Wesen, der sei ein Atheist.

Thomasius schrieb bald nach jener Erinnerung die Vorrede an Poiret[1]), in welcher er über die Natur und das Wesen Gottes weiter verhandelt. Er sagt: Nichts ist ein relativer Begriff zu Etwas; Gott rein, ohne Rücksicht auf die Kreatur fassen wollen, heißt nichts fassen, denn Gott hat sich in den Kreaturen für unsern Verstand offenbart. J. Böhm nennt Gott nicht deswegen ein ewig Nichts, weil Gott kein Wesen ist, sondern weil wir von Gott nichts concipiren, wenn wir ihn nicht von allen Kreaturen trennen, ihn in sein Wesen eingehüllt nehmen. Rotth meint dagegen, J. Böhm nennt Gott in dem Sinne Nichts, daß er keine Natur habe, naturlos sei — wenn wir Nichts im Sinne des Thomasius concipiren, was sei das anders als Nichtsein? Wer von dem wahren Gott sage, er sei kein eigentliches Wesen, existire nicht, sondern sei ein einge-

[1]) Praefatio ad Poiretum.

hülltes Wesen, ein ewig Nichts, Liebe, Licht, Bewegung, active Ausdehnung — der sei ein Atheist zweiten Grades. Rotth sagt, Thomasius leugnet das ewige Gesetz Gottes, die Existenz Gottes, und behauptet, daß man von Gott nichts Positives, sondern blos Negatives sagen könne, weil der menschliche Verstand endlich sei, da doch Gott sich in der Schrift nicht würde offenbart haben, wäre nicht unser Verstand der Bildung positiver Begriffe fähig gewesen. Gott sei ein immaterielles Wesen, Geist, was Thomasius verneine, weil Gott dadurch nicht erklärt werde.

Thomasius veröffentlichte, statt seine Irrthümer einzusehen, wie Rotth gehofft hatte, eine Schrift über den zwiefachen Atheismus[1]), worin er behauptete, daß die h. Schrift den Atheismus anders nehme, als die Geistlichen. Es gebe keinen theoretischen, sondern blos einen praktischen Atheismus, das Wort über Gott müsse frei sein. Thomasius nennt diejenigen Geistlichen Atheisten, welche die Religion in gewisse Formen einengen wollen, und solche, die statt des heiligen Geistes voll bitterer Galle seien. In demselben Jahre veröffentlichte Rotth wieder eine Abhandlung über Atheistisches in den Schriften des Thomasius[2]), und theilte darin Thesen desselben (unter dem Titel: Versuch über das Wesen des geschaffenen Geistes) mit. Thomasius hatte dieselben niedergeschrieben, als er mit Hofmann darüber in Streit gerathen war[3]). Die Thesen verbreiten sich über Sinn und Verstand in der Art, daß alle Sätze des Verstandes falsch sein sollen, welche dem Sinn

---

[1]) Mantissa de duplici Atheismo nocente et innocente.

[2]) Atheistica Thomasiana e scriptis Thomasianis illustrata quidem sed et confirmata h. e. Dn. D. Christiani Thomasii, in alma Fridericiana, quae Halae Magdeburgorum est, Icti et Professoris celeberrimi, assensiones aliae, quibus atheistica superius tradita non sane destruuntur, sed confirmantur, ac naturalismus ejus satis crassus detegitur. Quae in cautelam studiosae juventutis et in admonitionem clarissimi Thomasii proposuit mense Februario, 1698. M. Albrecht Christian Rotth, verbi magister apud Lipsienses. Lipsiae, apud haered. Friderici Lankisii.

[3]) Hofmann schrieb Theoremata physica, convellentia fundamenta novae hypotheseos, omnia corpora naturalia constare et materia et spiritu. 1694. Thomasius schrieb dagegen: Fundamenta verae, antiquissimae, et ex philosophia Mosaica desumptae hypotheseos: Corpora naturalia constare ex materia et spiritu: Quaestiones aliquot caet. et Dn. D. Hofmannus reposuit brevem et modestam responsionem eodem tempore.

und der Erfahrung widersprechen, über das Leiden der Materie, über die Kraft, über den Geist als das Wirkende derselben, über den kräftigeren Geist, welcher Alles bewege, durchdringe, erleuchte, aber selbst unbewegt sei. Er sagt: dieser oberste Geist ist Gott, die andern Geister, Licht, Luft sind demselben dienstbar. Gott, das unsichtbare Wesen, hat alles Sichtbare aus Nichts gemacht. Rotth urtheilt: Thomasius confundirt überall das Reich der körperlichen Dinge mit dem Intellektualreich, dadurch begünstigt er den crassen Materialismus, und fingirt statt Gottes einen natürlich handelnden Geist, er substituirt diesen jenem. Er zieht alles Geistige der intelligiblen Welt in den Zustand des Geistes der Natur, der körperlichen Dinge herab, oder läßt jenes Reich gar nicht zu. Er versteht unter intellectuellem Reich natürlichen Instinct, Neigung, aber nicht die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen. Er wendet seine Erklärung des Geistes als einer gewissen Kraft oder Thätigkeit ohne Subject auf alle Geister, auf Gott selbst an. Aber die intellectuellen Geister haben nicht dieselbe Natur, wie die körperlichen Dinge, welche man aus Kräutern und andern Dingen auszieht. Solche Geister sind selbst Körper, die Geister des intellectuellen Reichs sind dagegen unkörperlich, immateriell, den Körpern entgegengesetzte Wesen. Thomasius hat für Gott nichts als erdichtete Idole, während Gott in der h. Schrift als ewig, heilig, gerecht, wahr, gütig, allgegenwärtig, allwissend, als Vater, Sohn und Geist bezeichnet wird. Er stellt Gott in die Reihe activer Fähigkeiten, ohne substanzielles Subject, und folgt mehr dem Spiele seines Geistes, als der Schrift und den orthodoxen Theologen, macht sich im Gegentheil zum Zweck, diese zu bekämpfen.

Rotth wiederholt alles Gesagte zuletzt in einer öffentlichen Entschuldigung[1]), und versichert nochmals, daß in den Schriften des Thomasius indirecter Atheismus enthalten sei, wodurch dem wahren Gott etwas Anderes substituirt werde.

---

[1]) M. Albrecht Rotthens L. S. Theol. Baccalaurei et Diaconi Thomani apud Lipsienses, Excusatio publica, qua indicat, quare promissis suis de mensibus Thomasio Prof. Hall. ulterius opponendis stare non possit. Ubi simul animadversio habetur ad potiora, quae Thomasius mensi Januario opposuit, ut perspiciat, quae in iis probentur, et quae minus. Lipsiae, apud haeredes Lankisianos 1698.

An diese Streitigkeiten zwischen Rotth und Thomasius schließt sich eine Controverse des letztern mit einem andern ungenannten Prediger in der Mark Brandenburg an. Thomasius hatte über das Leben Mosis und Josephs gelesen und hatte dabei mehrere nützliche Fragen, unter andern die Frage über den Unterschied des Gerechten und Ehrbaren zu beantworten gesucht. Er hatte sich hier gleichfalls über die Eintheilung der Mosaischen Gesetze in affirmative und negative, als eine unnütze Eintheilung, ausgelassen, und zugleich die scholastische Eintheilung in Sitten-, Ceremonial- und bürgerliche Gesetze als weder in der Schrift gegründet noch als überhaupt von Nutzen, bezeichnet[1]). Man hatte ihn wegen seiner Dissertation über das Verbrechen der Magie beschuldigt, daß er an keinen Teufel glaube, was ihn veranlaßte, seine Ansicht von Hexen in einem Discurs von den egyptischen Zauberern darzulegen. Er giebt darüber in der ersten Schrift weitere Rechenschaft, und wiederholt, daß er ebenfalls an Hexen und an einen Teufel, aber an keinen Teufel mit Hörnern, Klauen und Krallen, auch an keinen Teufel glaube, der wie ein Pharisäer, ein Mönch oder Monstrum aussehe, welcher mit Menschen Pacte schließe und auf den Blocksberg fahre. Er sagt: der bisherige Hexenproceß taugt nichts, man hat dabei das Bündniß mit dem Teufel zu Grunde gelegt, das liegt nicht in der Natur der Dinge; man muß sehr behutsam mit Beschuldigungen gegen Leute sein, welche durch Hexen Schaden angerichtet haben sollen. Dazu gehört viel Beweis. Denn die gemeinen Anzeichen und selbst die in der peinlichen Halsgerichtsordnung vorgeschriebenen sind nicht richtig. Wer ist der Hexenmeister? Wie kann der Richter dessen gewiß sein? Ein Bekenntniß durch den Henker herauszubringen, ist freilich nicht schwer, aber das reicht nicht aus. Der gehörnte Teufel mit der Pechkelle und seine Mutter dazu ist eine Erfindung der Pfaffen, deren größtes Geheimniß ist, durch solche Mittel Geld für Seelenmessen, Stiftungen für Klöster und reiche Erbschaften zu gewinnen. Christus hat die Sünder nicht mit dem Teufel bekehrt, und die Apostel haben in ihren Predigten kein System gebaut, worin der Teufel der Eckstein ist.

[1]) Christian Thomasens Erinnerung wegen seiner künftigen Winterlection, so nach Michaelis dieses 1702 Jahres ihren Anfang nehmen werden. Zu finden im Rengerschen Buchladen.

Damals hieß es: wer Christum leugnet, der leugnet Gott; jetzt heißt es: wer den Teufel leugnet, der leugnet Gott. Man soll den Teufel nicht fürchten, aber man soll sich vor ihm hüten.

Aber Thomasius war nicht der erste, welcher sich bemühte, den Hexenaberglauben zu beseitigen. In Holland hatten schon van Dale und Becker in der bezauberten Welt den Teufel geleugnet; nach dem Teufel kam die Reihe an die Hexen. Ein Ungenannter hatte in Deutschland den Richtern gleich darauf bei Hexenprocessen die größte Behutsamkeit anempfohlen. Auf das gewaltsame Verfahren in solchen Processen scheint Thomasius zuerst durch seinen ehemaligen Lehrer Stryk aufmerksam geworden zu sein, als dieser seine Stimme über einen Hexenproceß verwarf, dessen Acten an die Universität geschickt worden waren. Er wandte sich nun an die Geschichte und fand, daß der Teufel kaum 500 Jahre alt wäre. Sein berühmter Name unterstützte ihn nicht wenig bei seinen Bemühungen und Friedrich der Große sagte von ihm: „er vindicirte den Weibern das Recht, in aller Sicherheit alt zu werden.“

Die Erinnerung des Thomasius wurde von dem genannten Prediger angegriffen[1]), welcher sagt: es ist gut, daß Thomasius die alten Irrthümer bestreitet und anfängt, sich eines christlichen Lebenswandels zu befleißigen, aber sobald das Glück ihm wieder hold ist, fällt er in seinen alten spitzigen, skeptischen Naturgeist zurück, er widerspricht dann auf's Neue, kommt von einem Extrem auf's andere, von einem Vorurtheil auf's andere, und fährt mit seinem Widerspruchs- und Neuerungsgeist in die h. Schrift und Theologie hinein. Er hat mehrmals das Glück gehabt, seine Gegner zu besiegen, dafür habe er Gott in Demuth danken und ihn außer der Weltweisheit um die himmlische Weisheit bitten sollen, aber sein Herz sei noch immer nicht durch den Gehorsam des Glaubens gebrochen, es sei auch nicht der Gnade und Wahrheit in Jesu Christo unterthänig geworden; er maße sich im Gegentheil die

[1]) Nothwendige Gewissens-Rüge an den Hällischen Prof. juris Herrn D. Christian Thomasium, wegen seines abermaligen Unfugs, so er im neulichsten teutschen Programmate seiner künftigen Winterlectionen angerichtet. Nach der Wahrheit und Liebe, ohne Schmähungen angestellt, von Einem Diener des göttlichen Worts in der Marck Brandenburg. Frankfurt und Leipzig. Gedruckt im Jahre Christi 1702.

Dictatur über die Literatur an und verschone selbst die Theologen nicht, weshalb man fast überall höre: Thomasius sei in vielen Stücken ein schädlicher Mann. Wie habe er sich unterfangen können, über die Bücher Mosis zu lesen, und gar über die Bücher Josua, der Richter u. s. w. lesen zu wollen, da er nicht Professor der Theologie sei? Wie wolle er ein tüchtiger Ausleger der h. Schrift sein können, da er nicht die Grundsprache und keinen Glaubensartikel recht verstehe, und die Schrift blos in der Absicht lese, ihr zu widersprechen? Thomasius habe die Theologie weder von Menschen gelernt, noch habe er sie durch besondere Mitwirkung göttlicher Gnade empfangen. Wie habe da der heilige Geist in eine so eitle, übermüthige, skeptische Seele fahren können? Er treibe die theologische Wissenschaft blos als Autodidakt, bilde sie aus seinen eignen natürlichen Kräften und bringe die Willkür in die Interpretation hinein. Er, der Prediger, wisse keinen Menschen, der, wie Thomasius, eine Zeit lang so klug und vernünftig sein, aber den gleich darauf wieder böser Wille und niedriger Affect so unvernünftig machen könne. Thomasius verstehe den Grund der Wiedergeburt, des rechtschaffenen Christenthums nicht, statt dessen habe er den subtilen, gefährlichen Skepticismus und fahre mit der größten Kühnheit des Philosophirens in den Glauben, womit die Ordnung der Facultäten nicht bestehen könne.

Die Gewissens-Rüge des Predigers erstreckt sich über den Skepticismus, über den Mißbrauch der Freiheit des Philosophirens, über die Wunder, über den Glauben an den Teufel und über die Verwerfung der Eintheilung des Mosaischen Gesetzes wegen des einen oder andern jüdischen Mißbrauchs, über die Eintheilung des Gesetzes in Sitten-, Ceremonial- und bürgerliches Gesetz, welche ihren guten Grund haben soll, weil Gott das Sittengesetz durch die Erzväter erhalten und fortgesetzt habe, auch das bürgerliche und levitische Gesetz dem Volke in einer Norm vorgelegt habe und zuletzt über den Dekalog, welcher das Sittengesetz enthalte, was Thomasius leugne.

Wir haben diese für das neue Glaubensprincip der gnadenreichen Restauration so wichtigen Streitigkeiten des Praschius, Placcius und Rotth mit Thomasius ausführlich behandelt, weil man sie häufig gar nicht zu kennen scheint. Sie werden in den gewöhnlichen Büchern über das Natur- und Völkerrecht und selbst

nicht einmal in Schriften beachtet, welche sich, wie das Buch von Luden, zur Aufgabe gemacht haben, den Christian Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften ausführlich darzustellen. Man verfährt gewöhnlich überall in der Rechtserkenntniß auf Kosten der Principien blos historisch, nicht zugleich philosophisch. Die genannten Streitigkeiten bewegen sich im Zeugniß des Princips der Gnade durch alle Momente der Offenbarung hindurch, womit jene vollendet ist.

Der Vorwurf des Placcius, daß Thomasius keine beweisende Philosophie, keine genaue Methode habe, sondern im Denken regellos verfahre, und ferner der Streit mit Praschius, der gegen solche natürliche Denkart die christliche Philosophie hervorhebt, haben den Thomasius zur Abfassung seiner Einleitungen in die Hofphilosophie[1]) und die Vernunftlehre[2]) bestimmt. Denn er setzt erstere der christlichen Philosophie ausdrücklich entgegen, und will in derselben bewiesen haben, daß die christliche Philosophie ein „unverständiger Mischmasch von Vernunft und Offenbarung" sei[3]). Schon der Titel der letztern Einleitung zeigt, daß sie gegen die syllogistische, aristotelische Art, also auch gegen Placcius gerichtet ist.

Thomasius klagt in der Vorrede zur Hofphilosophie: Edle, Barone, Grafen und Fürsten rechneten es sich früher zur Ehre,

---

[1]) Christiani Thomasii introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi, ubi ostenditur media inter praejudicia Cartesianorum et ineptias Peripateticorum veritatem inveniendi via. Editio altera Halae Magdeburgicae. Prostat in officina Rengeriana. Ao. 1702.

[2]) Christian Thomasens Icti und Churbrandenburgischen Raths Einleitung zur Vernunft-Lehre, worinnen durch eine leichte und allen vernünftigen Menschen, welcherlei Standes oder Geschlechts sie seyn, verständliche Manier als Weg gezeigt wird, ohne die syllogistica des Wahren, Wahrscheinlichen und Falschen von einander zu entscheiden und neue Wahrheiten zu erfinden. Nebst einer Vorrede. In welcher der Autor sein Vorhaben deutlicher erklärt, und die Ursachen anzeiget, warum er dem autori speciminis logicae Claubergianae nicht antworten werde. Halle, gedruckt bei Christoph Salfelden, Churfürstl. Brandenb. Hof- und Regierungs-Buchdr. 1691.

[3]) Christian Thomasens Icti, Churbrandenburgischen Raths und professoris publici zu Halle weitere Erläuterung durch unterschiedene Exempel des ohnlängst gethanenen Vorschlags wegen der neueren Wissenschaft, oder Menschen-Gemüther zu erkennen u. s. w. Halle, 1692, Cap. 2. §. 1.

academische Würden zu empfangen; heut zu Tage werden sie von auserwählten Männern geleitet, welchen die academischen Sitten fremd sind. Diese nennen die academische Lehrart pedantisch, daran ist sie selbst schuld, denn sie hat bisher viel Leeres und Falsches vorgebracht, was in der bürgerlichen Gesellschaft ohne Nutzen ist. Es hat aber auch nicht an Männern gefehlt, welche eine Verbesserung der academischen Studien für nöthig gehalten haben; ein gewisser Abt Gerhard hat vor einigen Jahren in einem Specimen versucht[1]), die Philosophie dem Hofe anzupassen und den mittleren Weg zwischen den Subtilitäten der Peripatetiker und Cartesianer einzuschlagen. Dieser habe gleich mit der psychischen Lehre angefangen, die Lehre der Vernunft übergangen und für die Moral viel versprochen, aber wenig gehalten. Thomasius meint dagegen, daß der Hof die Physik, nur die Lehre vom Menschen ausgenommen, nicht so nöthig als die Logik habe, welche die Fundamente aller Vernunft behandle und den Verstand vervollkommne, und als die Ethik und Politik, die die Norm zeigen, nach welcher man ehrbar, nützlich, angenehm, überhaupt glücklich lebe. Er wolle darum in der Logik einen ebenen, leichten, von den scholastischen Dornen und Disteln fern abliegenden Weg einschlagen; er habe seine Abhandlung deswegen Einleitung in die Hofphilosophie überschrieben, weil er darin die Gebote der Vernunft nicht in beständigem Zusammenhang abhandeln, sondern zugleich die Irrthümer der Peripatetiker und Cartesianer aufdecken wolle. Man werde daraus erkennen können, daß er nicht ohne gewichtige Gründe von der gewöhnlichen Lehrart abgewichen sei, er wolle daneben die sogenannte christliche Philosophie bekämpfen, welche er auf die Lehre von dem Stande der Integrität beziehe.

Thomasius handelt zunächst von den Secten der Philosophen, und lobt dann besonders die Eklektiker[2]): die Schulphilosophie

---

[1]) La philosophie des gens de cour.

[2]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 1. §. 36. p. 18: Restat secta selecta seu electiva, si modo nova secta dicenda est, quae non condit nova dogmata, sed ex aliis sua excerpit et ex omnium philosophorum sectis flores legere jubet. — Thomasius bezeichnet die eklektische Philosophie näher so §. 90. p. 42: voco autem eclecticam philosophiam, quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare, sed ex ore scriptisque doctorum quorumcunque quicquid veri

soll sich mehr der Schule, die eklektische Philosophie mehr dem Hofe empfehlen[1]). Er spricht von der Philosophie im Allgemeinen, von dem Verhältniß derselben zur Offenbarung, zu den Disciplinen anderer Facultäten, und definirt die Philosophie selbst näher so: die Philosophie ist das intellectuelle Vermögen, Gott, die Kreatur, die natürlichen und moralischen Handlungen zu betrachten, ihre Ursachen und ihren Nutzen für die Menschheit zu erforschen[2]). Er sagt, die Philosophie ist von der Theologie am meisten durch das Princip des Erkennens unterschieden: Heiden und Christen haben sie vermischt. Die Mischung selbst ist eine zwiefache: die Schlüsse der Dinge werden entweder aus der Offenbarung deducirt, deren Erkenntniß von dem Lichte der Vernunft abhängt, oder die Folgerungen der Mysterien des Glaubens werden aus dem Principe der Vernunft abgeleitet. Die erste Vermischung ist die heidnische, die zweite die scholastische und die neuere, indem man eine gewisse christliche Philosophie erdichtet hat, welche ihre Thesen aus der Schrift entnehmen soll. Das Licht der Offenbarung und Vernunft ist jedoch verschieden: die Theologie gehört der ersteren, die Philosophie der letzteren an. Man muß zwischen Object, Princip des Erkennens und der Schrift unterscheiden, sofern sie die Mysterien des Glaubens enthält, sofern sie ein historisches Buch ist. Die Argumente für die christliche Philosophie, die die Hypothesen und Principien des Erkennens aus der Theologie entnimmt, beweisen nichts. Eben so eitel ist eine christliche Physik, eine christliche Ethik, nach welcher das höchste Gut in der Wiedervergeltung der intellectuellen und moralischen Güter bestehen soll, die durch den Fall verloren gegangen seien. Eine christliche Philosophie, die die Philosophie auf die Theologie anwendet, ist dem Christenthum gefährlich, ist Wind, wie Secken-

---

bonique, non docentes autoritate, sed argumentorum pondere convictus quis cognoverit, in horrea sua colligere, adeoque de suo subinde addere, et ita suis potius oculis quam alienis videre.

[1]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 1. §. 96. p. 45: Quod hodie philosophia sectaria magis se commendat scholae, eclectica aulae.

[2]) Ibid. Cap. 2. §. 31. p. 48: Iam definio philosophiam, quod sit habitus intellectualis instrumentalis ex lumine rationis deum, creaturas et actiones hominum naturales et morales considerans, et in earum causas inquirens, in utilitatem generis humani.

darf sie richtig bezeichnet. Solche Confusion führt zu nichts, als zu einer christlich orthodoxen oder heterodoxen Philosophie. Eine Philosophie, welche philosophische Folgerungen aus theologischen Hypothesen zieht, bringt der Kirche keinen Schaden und keinen Nutzen, aber stört die Grenzen der Theologie und Philosophie. Der Zweck der Philosophie ist der Nutzen des Menschengeschlechts, das zeitliche Wohl; der Zweck der Theologie das ewige Heil derselben. Der letzte Zweck theoretischer Philosophie ist keine bloße Contemplation, sondern ist den Handlungen zum Nutzen der Menschheit unterzuordnen [1]). Die Philosophie ist entweder instrumental oder principiell: jene dient andern Theilen der Philosophie und beschäftigt sich damit, die Sache durch Worte auszudrücken; diese betrachtet die Ursache von Allem, sofern sie durch das Licht der Vernunft erkannt werden kann.

Thomasius betrachtet darauf den Unterschied des Menschen vom Thier, und das Wesen des menschlichen Verstandes. Er tadelt in ersterer Beziehung die Scholastiker, daß sie die Schrift mit der Philosophie vermischt und den Menschen nicht bestimmt vom Thier unterschieden hätten, wie die Cartesianer, und tadelt diese, daß sie, wenn sie auch an den sinnlichen Dingen gezweifelt hätten, nicht mit Recht an dem menschlichen Körper hätten zweifeln dürfen. Er sagt, der ganze Mensch ist seiner gewiß, und ist daher zugleich des Körpers gewiß. Der Mensch besteht aus zwei Theilen: der eine Theil kommt mit den übrigen Körpern und Thieren überein; der andere unterscheidet sich von demselben durch die Seele. Die Seele des Menschen ist ein Wesen, welches denken kann [2]). Der Mensch ist eine körperliche mit Bewegung und Vermögen des Denkens begabte Substanz [3]). Körper und Seele sind wesentliche Theile des Menschen. Der Mensch ist weder die Seele ohne den Körper,

---

[1]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 2. §. 65. p. 67: Negatur, finem philosophiae theoreticae ultimum esse nudam contemplationem, nam ipsa debet subordinari actionibus in utilitatem generis humani vergentibus.

[2]) Ibid. Cap. 3. §. 20. p. 78: Mens hominis est ens, quod cogitare potest.

[3]) Ibid. §. 21. p. 78: hominem aliter definire non possum, quam quod sit substantia a corporea locomotiva et facultate cogitandi praedita.

noch der Körper ohne die Seele[1]). Das Denken ist die Thätigkeit des Verstandes, wodurch der Mensch von den von der Bewegung äußerer Körper durch die Sinnesorgane im Gehirn eingedrückten Formen etwas durch Art der Rede in bestimmten Wörtern entweder bejaht oder verneint oder fordert[2]). Der Mensch kann weder die Seele für sich ohne den Körper noch die Seele als einen Theil eines andern Dinges fassen. Er vermag sich von der Immaterialität durch die Vernunft keine Begriffe zu machen. Die erste Thätigkeit der Seele geht auf die Aeußerlichkeit der Dinge, sie bewegt die Sinne; die zweite, dritte und vierte entsteht aus dem Gedanken des Wesens der Dinge, aus den daraus folgenden Urtheilen und Schlüssen[3]).

Dadurch kommt es zur Logik. Die Logik besteht in der Klugheit des Denkens und Schließens. Die Logik ist näher die Klugheit, unsere Gedanken zur Verfolgung der Wahrheit in natürlichen und moralischen Dingen zu leiten, mitzutheilen, die Gründe Anderer aufzufassen, unsere Gedanken mit denselben zu vergleichen und dieselben geschickt, gerecht und nützlich zu machen[4]). Die logische Wahrheit ist die Uebereinstimmung unseres Gedankens mit der außer der Seele gedachten Sache; das Falsche ist die Nichtübereinstimmung des Gedankens mit jener Sache[5]). Darum ist die Meinung zu verwerfen, daß das Wesen der Wahrheit in der Uebereinstimmung mit der göttlichen Wahrheit bestehe, welche ein Object des Glaubens, nicht der Philosophie ist. Schon die erste auf die Existenz der Dinge gehende Operation des Verstandes ist der Wahrheit fähig. Die Wahrheit ist die der Perception, der Existenz,

---

[1]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 3. §. 22. p. 78: Concipio vero has partes tanquam essentiales, ergo non possum mihi concipere hominem sine conceptu utriusque, unde sequitur, quod nec mens homo sit absque corpore, nec corpus sit homo absque mente.

[2]) Ibid. §. 29. p. 80: Cogitatio est actus mentis, quo homo vel mens in cerebro de schematibus a motu corporum externorum per organa sensuum cerebro impressis aliquid per modum discursus et orationis verbis constantis vel affirmat vel negat vel quaerit.

[3]) Ibid. §. 30- 47. p. 80—84.

[4]) Ibid. Cap. 4. §. 22—36. p. 93, 99.

[5]) Ibid. Cap. 5. §. 4. p. 102: Quare veritas logica erit congruentia vel convenientia cogitationis nostrae cum re cogitata extra mentem. Et adeo falsitas erit difformitas inter cogitationem et rem cogitatam.

des Urtheils, der Essenz. Man faßt durch jene, daß etwas ist, durch diese, daß etwas so oder anders ist. Die Wahrheit ist nicht im Verstande und in Ideen zu suchen, sondern ist die Uebereinstimmung unseres Begriffs mit der Sache, welche so und nicht anders sein kann.

Thomasius handelt danach von den Vorurtheilen des Verstandes und des Willens und von den Gegenständen der Vernunft. Er sagt: der Cartesische Zweifel war nothwendig, aber Cartesius abstrahirte noch nicht von allen Vorurtheilen, z. B. davon nicht, daß die Sinne trügen. Das erste peripatetische Princip war: es ist unmöglich, daß Etwas zugleich ist und nicht ist. Die Wahrheit dieses Satzes ergiebt sich daraus, daß die Wahrheit jenes Princips a priori nicht durch Anderes bewiesen werden kann; aber alle wahren Schlüsse können daraus abgeleitet und zurückgeführt werden [1]). Das erste Kriterium der Wahrheit ist der Sinn: alle Gedanken kommen von den Dingen her, welche durch die Sinnesorgane wahrgenommen werden; der Gegenstand der Vernunft sind daher Dinge, welche in die Sinne fallen [2]). Der Verstand ist endlich, das zeigt deutlich der Sinn, weil der Körper endlich ist, auf den er sich bezieht. Alles, was die Sinne darbieten, sind Individuen: die Vernunft faßt dieselben confus, oder klar, d. h. deren einzelne Theile, oder vergleicht sie mit einander, erkennt das Aehnliche und Unähnliche. Solche Speculation und Comprehension der Vernunft sind die allgemeinen Abstractionen, welche derselben inhäriren, auch wenn die sinnlichen Dinge nicht mehr gegenwärtig sind. Sie sind von den Dingen, von welchen sie entspringen, abstrahirt, z. B. das Weiße, die Menschheit. Dieselbe Speculation und Comprehension

---

[1]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 6. §. 20 et 21. p. 221—22: Impossibile est, idem esse et non esse. Exinde patet istius assertionis veritas, quod hujus principii veritas per aliud quoddam a priori probari nequeat, ex ipso vero omnes verae conclusiones deduci ac reduci possunt.

[2]) Ibid. cap. 7. §. 1. p. 129: Primum criterium veritatis diximus esse sensum, diximus, cogitationes omnes fieri de rebus organa sensuum ferientibus, quare necesse est, ut objectum ratiocinationis etiam sint res, quae in sensus incurrunt.

heißt das Concrete, sofern jene in den Individuen als denselben inhärirend aufgezeigt werden kann. Alle Vernunft geschieht durch Vergleichen des Concreten. Daraus entstehen affirmative und negative Propositionen, von welchen jene geschickter sind, die Wahrheit zu finden. Der allgemeine Begriff, welcher dem ersten Princip am nächsten kommt, ist der Begriff des Dinges, welchem kein anderer Begriff entgegengesetzt werden kann. Sowohl das, worin die Dinge außer dem Verstande übereinstimmen, als die Handlungen des Verstandes selbst, heißt Existenz. Jener Begriff ist der Begriff des Dinges. Das Ding selbst wird gewöhnlich in Gott und die Kreatur eingetheilt, aber der Begriff wird häufig nicht richtig erörtert. Gott fällt nämlich nicht in die Sinne, er ist kein Körper, und was nicht in die Sinne fällt, kann nicht klar erfaßt werden, weil es keine Theile hat. Gott wird allein durch Argumentation erkannt. Die Kreatur ist entweder Substanz oder Accidens. Der Mensch hat von solcher geschaffenen Substanz keinen klaren und deutlichen Begriff; der Begriff derselben als eines durch sich selbst subsistirenden Dinges ist ein negativer und der Begriff des Accidens ein relativer. Das Accidens fällt unmittelbar in den Sinn, aber nicht die Substanz. Man kann die Substanz nur als Einheit vieler Accidenzen fassen, es giebt in allen Kreaturen substanzielle Formen; jene Einheit ist die substanzielle Form, während die Accidenzen die Materie sind. Der Mensch hat keinen klaren und deutlichen Begriff von seiner substanziellen Form. Eine geistige Substanz erkennt die Vernunft nicht an, darum enthält der Begriff von Gott nicht den Begriff des Geistes, es giebt auch keine Erkenntniß einer vom Körper getrennten Seele, man kann nicht einmal die mit dem Körper verbundene Seele fassen. Der Körper ist einfach oder gemischt; der einfache Körper heißt Element, das Wesen; die Vernunft kann die vielen Arten, die Zahl derselben nicht erkennen. Die Individuen sind durch die Sinne zwar das Fundament aller Vernunft, aber der Mensch hat doch keinen klaren und deutlichen Begriff von dem Individuum selbst, weil es keinen andern Begriff des Individuums giebt, als den des Dinges, welches mit anderen keine Gemeinschaft hat. Man kann die Individuen nur durch den Sinn zeigen, nicht durch die Vernunft. Jeder Beweis geschieht durch affirmative Propositionen; solche Propositionen können von Individuen nicht gebildet werden, weshalb es vergebens ist, nach dem Princip der

Individuation zu forschen [1]). Der Mensch erkennt zwar, daß eine gewisse specifische Einheit mehrerer Accidenzen ein Individuum von andern Dingen unterscheidet, aber weiß nicht, worin jene Einzelheit besteht [2]). Es giebt noch andere Begriffe: Qualität, Quantität, Prädicament, z. B. Gattung, Art, Attribut eines Dings, Ursache, Wirkung, Ganzes, Theile, Wahres, Gutes, welche, betreffen sie menschliche Handlungen, moralische Dinge heißen, die nach Analogie der Dinge der Physiker, aber auch nach der Substanz und den Modi gefaßt werden können. Das Object der Vernunft ist das Ding, als physisches, mathematisches, logisches, metaphysisches, moralisches, künstliches Ding — aber dies Alles ist nicht zu verwechseln.

Thomasius betrachtet zuletzt die Art und Weise der Schlüsse und unterscheidet in dieser Beziehung zwei Arten des Wahren, das Wahre selbst und das Wahrscheinliche. Die Wissenschaft entsteht aus der Verfolgung der erstern, die wahrscheinliche Meinung aus der Verfolgung der letztern. Der wirkliche Beweis ist das Aufzeigen einer gewissen Behauptung durch nothwendige Verknüpfung derselben mit dem ersten Kriterium der Wahrheit oder mit dem ersten Princip des Erkennens. Die Wahrscheinlichkeit ist das Aufzeigen einer gewissen Versicherung durch keinen nothwendigen Zusammenhang. Die nothwendige Verbindung stützt sich unmittelbar auf die Evidenz der Sinne oder auf die Abstraction, welche aus jener Evidenz entstanden ist. Daraus entspringen die Definitionen der Dinge und die aus denselben hervorgehenden Axiome. Die erste Verbindung giebt den Beweis a posteriori, die letzte a priori. Zur Wissenschaft reicht die nothwendige Verbindung mit dem ersten Princip hin: es ist unmöglich, daß etwas zugleich ist und nicht ist [3]). Der Syllogismus zeigt blos die Irrthümer, nicht die Wahrheit auf [4]). Die wissenschaftliche Methode steigt von Bekanntem zu weniger Bekanntem auf; es giebt nur eine wahre Methode: die Regeln derselben sind der Willkür überlassen. In der theoretischen

---

[1]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 7. §. 78. p. 140—41: Unde frustranea est quaestio et autoribus suis digna de principio individuationis.

[2]) Ibid. §. 79. p. 141.

[3]) Ibid. cap. 8. §. 1—38. p. 145—58.

[4]) Ibid. cap. 9. §. 1—31. p. 159—69.

Philosophie ist die analytische Methode, in der praktischen die synthetische Methode besser [1]). Die vorzüglichste Methode ist die sokratische, und die Königin der Wissenschaften ist die Metaphysik [2]).

Dies Buch war kaum gedruckt, als man in einer Disputation über dasselbe Zettel ausgestreut fand, auf welchen man den Titel: Johann Claubergs Specimen der Cartesischen Logik, las [3]). Thomasius sagt: wie hätte Clauberg, der nicht mehr lebte, seine Einleitung sollen prüfen können; da sie in jenem Specimen weder beurtheilt, noch mit kräftigen Gründen angefochten worden, habe er nicht nöthig gehabt, sich dagegen zu vertheidigen. Die Einleitung wurde außerdem von einem pseudonymen Schriftsteller Realis de Vienna [4]) angegriffen, welcher sich rühmte, über die Natur und

[1]) Chr. Thomasii introductio in philosophiam aulicam. Cap. 10. §. 1—41. p. 171—85.

[2]) Ibid. cap. 12. §. 1—35. p. 187—99; cap. 13. §. 1—38. p. 201—13.

[3]) Johannis Claubergii Specimen logicae Cartesianae, seu modus philosophandi, ubi certa Cartesianorum veritatem inveniendi via ostenditur, et in quibusdam novae introductionis in philosophiam aulicam veritas examinatur. Studio Pauli Michaelis Rhegenii.

[4]) Dieser Realis de Vienna war ein gewisser Gabriel Wagner, aus Quedlinburg gebürtig, welcher nachher sein Glück in Wien versuchte, aber von dort entfloh, „da es ihm ziemlich nahe ans Leben gegangen wäre, wenn er sich nicht durch die Flucht salviret hätte". Er ging dann nach Hamburg und kam auch nach Hannover, wo Leibnitz sich seiner annahm, nachdem er diesem die von ihm herausgegebenen Vernunftübungen zugesandt hatte. Leibnitz schrieb darauf einen Brief an ihn, in welchem er den Werth der Logik gegen denselben vertheidigte. Er sagt: „Es ist viel Schönes im Reali de Vienna und dies ist vielleicht die Ursach, warum man ihn desto weniger widerlegt." Wagner schrieb früher discursus et dubia in Christiani Thomasii introductionem in philosophiam aulicam zu Regensburg, worüber Thomasius in seiner Vorrede zur Ausübung der Vernunftlehre so urtheilt: „daß es ein Mann verfertiget, dem Gott eine ziemliche Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit verliehen, der aber dieselbige mehr zur Erkenntniß etlicher allgemeiner Irrthümer angewandt, als daß er den Ursprung derselbigen, nemlich die Präcipitanz und Dependenz von andern Autoren untersuchen und sich dafür hüthen, oder auf die Erforschung der Wahrheit mit genugsamer Aufmerksamkeit sich legen solle, hingegen von Haß und Liebe ohne vernünftige Ursache sich hin und wieder reißen, und den Verstand sich unterdrücken lassen." Er gesteht ferner in der genannten Vorrede, daß derselbe „in der Historie, Physik und Mathematik nicht gemeine Kenntnisse haben müsse, die Syllogismuskunst herzhaft befochten, aber davon sich habe verführen lassen, die Vernunftlehre ganz zu verwerfen und übel zu schließen; daß er zu viel lobe und zu viel schelte und von gar zu großer Passion gegen die Physik und Mathematik eingenommen sey." Ueber

Beschaffenheit der Philosophie gehandelt, die Art der Studien beurtheilt und gezeigt zu haben, worin die wahre Weisheit bestehe [1]). Thomasius bemerkt in dieser Beziehung: im Jahre 1691 trat ein neuer Autor unter dem entlehnten Namen des Realis de Vienna J. U. D. et Ph. Stud. hervor; er schrieb Discursus et dubia über die Introduction des Thomasius und dagegen. Es soll dieses Buch dem Titel nach zu Regensburg gedruckt und bei dem Autore verlegt sein; jedoch giebt es die wahrscheinliche Sage und andere ursprüngliche Umstände, daß es zu Frankfurt an der Oder seinen Drucker und Verleger gefunden [2]). Thomasius zeigt, daß an dem Buche nicht viel sei und er es nicht zu widerlegen brauche [3]). Ein gewisser Tentzel beschuldigte ihn, daß er gelehrt habe, man könne die wahre Praxis der Sittenlehre allein bei Hofe finden [4]).

Thomasius hatte bereits in Leipzig eine Vernunftlehre geschrieben, aber der Censor hatte ihm die Erlaubniß des Drucks unter dem Vorwand verweigert, daß sie deutsch abgefaßt sei. Sie konnte deshalb erst im Jahre 1691 erscheinen [5]). Thomasius giebt das Verhältniß derselben zu seiner Einleitung in die Hofphilosophie selbst näher an [6]). Er sagt, er habe in der letztern die Fehler der gewöhnlichen Logiken bemerklich gemacht und Manches aus der Cartesischen Philosophie bestritten. In der Einleitung zur Vernunft-

---

das Verhältniß Leibnitzens und Wagners vergleiche Guhrauer, Leibnitz's deutsche Schriften. Von Guhrauer. Erster Band S. 368—73.

[1]) In quibus de natura et constitutione philosophiae disseritur, de ratione studiorum judicatur, et in quo consistat vera sapientia ostenditur.

[2]) Siehe Christian Thomasens kurtze, deutliche und wohlgegründete Handgriffe u. s. w. Vorrede.

[3]) Ebendaselbst: Vorrede.

[4]) Christian Thomasens ICti, Churbrandenburgischen Raths und Professoris publici zu Halle weitere Erläuterung, durch unterschiedene Exempel des ohnlängst gethanenen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft, anderer Menschen Gemüther erkennen zu lernen, auf Anleitung der nöthigen und gründlichen Beantwortung vielfältiger und über drei Jahre hero continuirten Zunöthigungen H. M. W. E. Tentzels publiciret, und S. T. Herrn Johann Friedrich Meiern, weltberühmten Theologo, zur Danksagung für die in seinem Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen zugefügten harten Schmäh- und Lästerungen zugeeignet. Halle, Druckts und Verlegts Christoph Salfeld, Anno 1692. Cap. 1. §. 17; Cap. 2. §. 1.

[5]) Die schon erwähnte Einleitung zur Vernunftlehre. Halle, 1691.

[6]) Ebendaselbst: Vorrede §. 16.

lehre sei Vieles enthalten, was in der Einleitung zur Hofphilosophie nicht gefunden werde, und umgekehrt; er habe in dieser nicht sowohl die Erforschung der Wahrheit selbst, als die gemeinen Irrthümer zu erkennen geben wollen; sie sei mehr für Lehrer, als für Lernende geschrieben worden. — Die Lehrsätze hielten die Mittelstraße zwischen der gemeinen und Cartesischen Logik, den Platonischen Vernunftprincipien, den verständigen Kritiken des Epikur und des Aristoteles [1]).

Thomasius dankt in der Dedication der Einleitung zur Vernunftlehre an Adrian Stegern, Bürgermeister der Stadt Leipzig, diesem Herrn für die Theilnahme und für den Schutz, welchen er ihm bei seinen Leipziger Händeln habe angedeihen lassen, und für die Empfehlungen, welche er ihm gegeben habe. Er rechtfertigt sich zugleich, warum er diese Einleitung deutsch geschrieben habe, und sagt: eine Sache, welche durch die Vernunft erkannt wird, die allen Nationen eingepflanzt ist, erfordert nicht die Kenntniß ausländischer Sprachen, wie man an den Griechen und Römern sehen kann, von welchen die erstern nicht hebräisch und die letztern nicht griechisch geschrieben haben.

Thomasius spricht zuerst von der „Gelahrtheit insgemein“ und nennt sie eine Erkenntniß, welche den Menschen geschickt macht, das Wahre von dem Falschen, das Gute von dem Bösen zu unterscheiden, die wahren oder nach Gelegenheit die wahrscheinlichen Ursachen davon anzugeben und dadurch sein eignes und anderer Menschen zeitliches und ewiges Wohl zu befördern. Solche Erkenntniß hat ihren Sitz im Verstande, und weil alle Menschen Verstand haben, können auch Alle sie erlangen. Vor dem Falle waren Alle gelehrt, nach dem Fall Wenige, weil der Verstand durch den Fall verfinstert wurde. Gott hat den Menschen zwei „sonderbare Lichter“ übrig gelassen, wodurch sie ihre verdunkelte Vernunft erleuchten können, aber sie müssen dieselben wohl zu unterscheiden verstehen. Das eine Licht ist das natürliche oder der Verstand selbst, mit Hülfe dessen der Mensch sich zum Nutzen seines Lebens von den irdischen, sinnlichen Dingen deutliche Begriffe machen kann, das andere ist das übernatürliche Licht, das aus göttlicher Offenbarung

---

[1]) Die schon erwähnte Einleitung zur Vernunftlehre. Halle, 1691. Vorrede §. 16.

entsteht, durch welches er die göttlichen Geheimnisse zu erkennen vermag und wodurch er zum künftigen Leben geführt wird, soweit das seine Unvollkommenheit zuläßt. Wenn gleich die Gottesgelahrtheit aus der Offenbarung und die Weltweisheit aus der Vernunft kommt, so kann doch die Offenbarung der menschlichen Vernunft nicht ganz entbehren; die göttlichen Geheimnisse sind zwar nicht über den menschlichen Verstand, aber sind demselben auch nicht zuwider, Gott hat sich den Menschen in seinem Worte möglichst accommodirt. Die Weltweisheit erstreckt sich nicht blos über gegenwärtige, sondern auch über vergangene Dinge, aber muß dabei an Geschichtliches erinnern. Die Gottesgelahrtheit und Weltweisheit haben darum die Vernunftlehre und Geschichte mit einander gemein, aber die Weltweisheit braucht die Vernunftlehre als den Grund ihrer ganzen Wissenschaft, sie übt am Geschichtlichen und an der Offenbarung ihre Kunst, unbekümmert darum, ob solche Historia aus göttlicher oder menschlicher Offenbarung entstanden ist; die Gottesgelahrtheit hat dagegen die Offenbarung zu ihrem Fundament und fordert, daß man die Vernunft unter dem Glauben gefangen nehmen soll [1]).

Es folgt die Betrachtung der Vernunftlehre als solcher und der unterschiedenen Wirkungen der menschlichen Vernunft. Die Vernunftlehre unterweist die Menschen, wie sie in Erkenntniß der Wahrheit ihre Vernunft recht gebrauchen und Andern damit dienen sollen. Die Vernunftlehre ist in der Seele des Menschen selbst gegründet, sie ist durch Gott dem Menschengeschlecht von Natur eingepflanzt, aber Unterweisung ist darum nöthig. Die Vernunft lehrt nichts Uebernatürliches, sondern zeigt nur, wie man die Verdunkelung des natürlichen Lichts überwinden soll. Der Zweck der Vernunftlehre ist die Erkenntniß der Wahrheit, aber weil man alle Wahrheit nicht deutlich erkennen kann, zeigt die Vernunft blos, wie man das Wahre vom Falschen unterscheiden muß. Die Vernunftlehre kann in zwei Theile getheilt werden: der erste Theil handelt von der menschlichen Vernunft, von der Wahrheit, von deren Kennzeichen, von den Grundregeln, von den verschiedenen Dingen als Gegenstand der Erkenntniß der Wahrheit, von den Mitteln,

---

[1]) Christian Thomasens Einleitung zu der Vernunftlehre. Erstes Hauptstück §. 1—44.

zur Erkenntniß derselben zu gelangen, von der Ordnung und Methode der Erkenntniß; der zweite Theil betrachtet, wie man die Wahrheit erforschen, die erkannte Wahrheit Andern beibringen, Anderer Meinungen verstehen, über dieselben urtheilen und sie widerlegen soll [1]). Man soll zuvörderst wissen, was der Mensch ist. Der Unterschied desselben vom Thiere besteht nicht sowohl im Körper, als in der Rede und in Gedanken. Die Thiere haben zwar Körper und Sinne, aber haben keine Sinnlichkeit, denn diese ist niemals ohne Erkenntniß, folglich nie ohne Gedanken. Der Sinn ist erst äußerlich, dann innerlich; zu dem innerlichen Sinn gehören Phantasie und Gedächtniß, diese gehören zum Theil schon zum thätigen Gedanken. Die Gedanken der Menschen sind leidend und thätig: leidend sind sie jene Sinnlichkeit, thätig sind sie, wenn der Mensch mit Willen bedenkt, was er sinnlich empfunden hat, wenn er rechnet, mißt, sondert, zusammensetzt, dichtet, handelt. Das Thier thut von allen dem nichts. Es empfindet wohl durch Eindrücke von außen, es hört, es sieht — aber redet davon nicht innerlich mit sich, wie der Mensch, es versteht keine äußerliche Rede. Der Mensch ist ein königliches Wesen, welches sich bewegen und denken kann. Der sich bewegende Theil ist der Körper, der denkende Theil die Seele. Die Gedanken des Menschen bestehen aus zwei verschiedenen Arten, aus Verstand und Willen, welche meistens mit einander vergesellschaftet sind und dann bestimmt von einander unterschieden werden müssen. Der Verstand ist das Thun oder Leiden der Seele, sofern diese das Wesen oder die Beschaffenheit der Dinge betrachtet; der Wille ist das Thun und Leiden derselben, sofern sie etwas durch die Glieder und Organe des Körpers zu thun gedenkt. Die Wirkungen des Verstandes sind in Ansehung äußerlicher Dinge entweder zweifelhaft oder zweifellos. Man betrachtet entweder etwas dem Sein, der Existenz oder dem Wesen, der Beschaffenheit, der Essenz nach; oder man vergleicht etwas mit Anderem; oder man betrachtet die Bewegung, Dauer, Ursache und Wirkung von etwas, wenn man das Eine als gegenwärtig, das Andere als vergangen oder künftig ansieht — diese Erkenntnisse geschehen alle stündlich und heißen Abstractionen, inwiefern der Verstand innerlich dabei

---

[1]) Christian Thomasens Einleitung zu der Vernunftlehre. Zweites Hauptstück §. 1—18.

zu thun hat. Betrachtet er dieselben, wie sie ihm durch die äußerlichen Dinge eingedrückt werden, so ist diese innerliche Wirkung das Gedächtniß. Setzt er sie nach Willkür zusammen, oder sondert er sie von einander, oder macht er neue Abstractionen daraus, so heißt diese innere Wirkung Imagination, Einbildungskraft, Phantasie. Bringt er aus den erkannten Abstractionen bisher unerkannte Wahrheiten hervor, so heißt diese Wirkung Rechnen, Schließen, Raisonniren [1]).

Die Wahrheit rührt von der Erkenntniß des Wesens der Dinge her. Die Kunstwörter, deren man sich bei Ausübung der Verstandeslehre zu bedienen pflegt, sind gewisse Abstractionen, welche sich der Mensch von dem Wesen der Dinge macht. Solche Wörter sind Ding, Existenz, Wesen, Beschaffenheit, Gattung, Art, Individuum. Das reale Ding außer dem Gedanken des Menschen ist ursprünglich oder nicht: jenes heißt Gott, dieses Geschöpf. Obwohl letzteres von Gott herkommt, so besteht doch dasselbe für sich und heißt Substanz, ein selbstständiges Wesen. Es heißt so, weil es keinem andern „anklebet", und vereinigt viele Eigenschaften in sich, welche Attribute heißen, wenn dadurch das Wesen jener Substanz erkannt wird, oder Modi, wenn sie von derselben nicht entfernt werden können, ohne sie zu verletzen. Die Dinge als solche sind natürlich, aber Gott ist ein übernatürliches Wesen. Es giebt auch moralische Dinge, welche von dem Verstande des Menschen herrühren, sofern ihr Thun und Lassen mit den Gesetzen übereinkommt oder nicht übereinkommt; und künstliche Dinge, sofern diese die natürlichen nachahmen. Zuletzt giebt es Vernunftdinge, welche allein in des Menschen Verstand begründet sind, Schemata und Ideen, welche von den wirklichen Dingen abstrahirt werden. Wenn der Verstand die gleichen Ideen zusammenfügt, die ungleichen von einander sondert, jedes an seinen gehörigen Ort bringt, so heißt solches Ding Vernunftding oder logisches, metaphysisches Ding; wenn er eine Idee theilt, so heißt es von der Vernunft erdichtetes Ding; wenn er sich mit den Ideen der Zahl, der Zeit, des Maaßes zu thun macht, so heißt dies mathematisches Vernunftding. Macht er sich mit den Ideen des menschlichen Thuns zu schaffen, betrachtet

---

[1]) Christian Thomasens Einleitung zur Vernunftlehre. Drittes Hauptstück §. 1—88.

er sie, wie sie wirklich sind, so entsteht das historische Ding, betrachtet er sie, wie sie sein können, das poetische Ding, und wie sie sein sollen, das moralische Ding. Von den geschaffenen Dingen giebt es vier Ursachen: Materie, Form, wirkende Ursache, Zweck [1]).

Thomasius betrachtet darauf die Wahrheit selbst, die ersten Kriterien und Principien derselben. Er nennt Wahrheit die innerliche Beistimmung des Menschen, daß etwas sich so verhält, als er gedenkt. Er nennt sie auch die Uebereinstimmung der menschlichen Gedanken mit der Beschaffenheit der Dinge außer denselben und sagt: diese Harmonie besteht darin, daß keins des andern Richtschnur ist, sondern ihre Uebereinstimmung vorausgesetzt wird. Die äußerlichen Dinge machen dazu den Anfang, diese können ihrer Natur wegen von dem Menschen begriffen werden und der menschliche Verstand kann sie begreifen. Die äußerlichen Dinge rühren die Empfindlichkeit des Verstandes, der Verstand betrachtet sie, theilt sie ab, sondert sie, hält sie gegen einander und setzt sie zusammen. Ist keine Harmonie zwischen den äußerlichen Dingen und den Gedanken, so entsteht das Falsche. Etwas ist wahr, wenn man innerlich dessen gewiß ist; wahrscheinlich, wenn man zweifeln muß, daß es sich wirklich so verhält. Diese Arten des Wahren rühren weniger von den äußerlichen Dingen her, welche immer dieselben sind, als von der verschiedenen Beschaffenheit des menschlichen Verstandes [2]). Eine unstrittige Wahrheit bedarf keines Beweises. So lange eine Wahrheit durch eine andere bewiesen wird, ist diese der Grund. Die Grundwahrheit ist unerweislich, ist erstes Princip, keine Partikular=, sondern Universalproposition. Keine andere Wahrheit kann aus derselben abgeleitet werden. Das erste Princip muß ein einiges sein, denn der Verstand ist in allen Menschen ein einig Wesen. Es muß ein Begriff aller Wahrheiten sein und ist daher so zu definiren: was mit der Vernunft des Menschen übereinstimmt, das ist wahr, was derselben widerspricht, ist falsch. Die Wahrheit muß sowohl mit den Sinnen als mit den Ideen des Verstandes übereinkommen, die Sinne sind die leidenden, die Ideen sind die thätigen Gedanken; erstere beziehen sich auf das Einzelne,

---

[1]) Christian Thomasens Einleitung zu der Vernunftlehre. Viertes Hauptstück §. 1—60.

[2]) Ebendaselbst. Fünftes Hauptstück §. 1—23.

letztere auf das Allgemeine. Das erste Princip begreift daher zwei Propositionen in sich; nach der ersten ist dasjenige wahr, was der Mensch durch die Sinne erkennt, und falsch, was nicht mit denselben übereinstimmt; nach der zweiten ist das wahr, was mit den Ideen übereinkommt, die der menschliche Verstand sich von den Dingen macht, welche durch die Sinneseindrücke empfunden werden, und falsch, was denselben zuwider ist, weil die Ideen die Definitionen der Dinge sind [1]). Das erste Princip, und damit jede andere Wahrheit, welche mit demselben verknüpft ist, wird erkannt, nicht bewiesen. Der Beweis ist das Zeigen der Verknüpfung der letztern mit dem erstern [2]). Der Mensch weiß auch, daß es unerkannte Wahrheiten giebt, denn es ist ein Gott, eine erste Ursache, von welcher alle anderen Dinge herkommen, welche er sinnlich wahrnimmt und die von jener Ursache erhalten werden; aber er erkennt zugleich, daß seine Vorstellung von Gott nothwendig dunkel sein muß, daß sie mehr die Existenz Gottes, als das Wesen Gottes betrifft. Erwägt er daher den Unterschied seines Verstandes von der ersten Ursache, so wird er bald einsehen lernen, daß er mit seinem Verstande Gottes Wesen nicht zu begreifen vermag, daß er wohl sagen kann, was Gott nicht ist, aber nicht, was Gott ist. Solche unerkannte Dinge heißen mit Recht übernatürlich, wie alles Falsche widernatürlich [3]). Der Mensch kennt ebensowenig die Substanz der Dinge als solche, sondern erkennt sie durch Attribute, nicht durch sie selbst. Das Wesen jeder Substanz ist innerlich, Einheit der Accidenzen, des Aeußerlichen, dasselbe kann daher nicht zur Evidenz der Sinne gebracht werden; darum kann auch die Erkenntniß desselben nicht klar, nicht deutlich, nicht, wie die Accidenzen, beweisbar sein. Er weiß ferner, daß eine erste Ursache und deshalb eine erste Materie ist, aber weiß das Wesen davon nicht, er weiß auch das Wesen der Endursachen nicht, welche von dem Willen des Schöpfers abhängen, und kennt zuletzt das Wesen der Seele nicht. Aber was er wissen kann, das ist der Zweck seines Thuns und Lassens, die Richtschnur seines Handelns, welche

---

[1]) Christian Thomasens Einleitung zu der Vernunftlehre. Sechstes Hauptstück §. 1—101.

[2]) Ebendaselbst. Siebentes Hauptstück §. 1—9.

[3]) Ebendaselbst. Neuntes Hauptstück §. 1—20.

ihm von Gott ins Herz gelegt ist, während ihm die Richtschnur anderer Dinge verborgen ist. Er kann daher sein zeitliches Wohl klar einsehen und begreifen, daß er dasselbe erhalten soll. Er weiß eben so sehr, daß er besser sich selbst erkennen kann, als Andere ihn zu erkennen vermögen, daß er den Nutzen derselben und die allgemeine Glückseligkeit fördern soll [1]). Thomasius handelt zuletzt von den Mitteln, neue Wahrheiten zu erfinden, welche in neuen Folgerungen aus den ersten Principien entstehen, und von den Irrthümern und deren Ursprung [2]).

Thomasius hat zu diesem „allgemeinen" Theil auch einen „besondern" Theil geliefert [3]) und denselben dem Minister v. Danckelmann dedicirt. Er sagt in der Dedication: die wahre Logik ist die Lehre, wie man seine Vernunft recht gebrauchen soll. „Die sophistische Syllogismuskunst" hat sich Jahrhunderte lang die Logik angemaßt, hat den Weg der Erfindung der Wahrheit durch die Vernunft zeigen wollen, aber hat zugleich gestehen müssen, daß jene Erfindung ihre Kräfte übersteigt. Dagegen hat ein Lausitzer Edelmann, Herr von Tschirnhausen, sich vor Kurzem bemüht, in einer sogenannten medicina mentis eine rechte Logik zu schreiben, und hat dafür gehalten, dieselbe dürfe sich nicht schämen, sich dem allergalantesten Hofe Frankreichs, dem allerscharfsinnigsten Könige zu präsentiren. Er, Thomasius, habe dadurch Veranlassung genommen, sich „die Sache ein wenig eifriger zu überlegen und in seinem Kopfe aufzuräumen", obwohl seine Widersacher ihn für einen Philosophen gelten ließen, nachdem er als Präses und als Opponent in der Syllogistik seinen Mann gestellt und sogar die Helden in

---

[1]) Christian Thomasens Einleitung zu der Vernunftlehre. Elftes Hauptstück §. 1—89.

[2]) Ebendaselbst. Zwölftes und dreizehntes Hauptstück.

[3]) Christian Thomasens, Icti, Ausübung der Vernunftlehre, oder kurtze, deutliche und wohlgegründete Handgriffe, wie man in seinem Kopfe aufräumen und sich zur Erforschung der Wahrheit geschickt mache; die erkandte Wahrheit anderen beyzubringen; andere verstehen und auslegen; von andern ihren Meinungen urtheilen und die Irrthümer geschicklich widerlegen solle. Worinnen allenthalben viel allgemein heut zu Tage in Schwang gehende Irrthümer angezeiget und deutlich beantwordet werden. Nebst einer Vorrede, in welcher der Autor die Ursachen anzeiget, warumb er auch auf des Realis de Vienna seinen Discursus und dubia über die Introductionen ad philosophiam aulicam nicht antworten werde. Halle, gedruckt bei Christoph Salfelden.

dieser Kunst nicht gescheut habe. Aber nun schäme er sich seiner Kurzsichtigkeit und sogar Blindheit, womit er bisher in der Philosophie und in der Jurisprudenz behaftet gewesen, denn seit mehreren Jahren sei eine völlige Veränderung in seinem Denken vorgegangen. Er habe nämlich die Verbesserungen Tschirnhausens untersucht und habe seine Zweifel in den Monatsgesprächen vorgetragen, darauf habe man ihm hart geantwortet, weshalb er für die studirende Jugend eine Logik ohne Syllogistik verfaßt und dasjenige zu ändern und zu vermeiden gesucht habe, was ihm in Tschirnhausens Lehre zweifelhaft erschienen sei. Er trage kein Bedenken, zu gestehen, daß dieser Autor ihm die Bahn gebrochen habe, wenn er gleich hin und wieder auf Abwege gerathe. Thomasius pries Halle als diejenige Universität, auf welcher die wahre Logik statt der sophistischen zuerst und zwar in deutscher Sprache gelehrt worden sei.

Thomasius handelt zuerst wieder von der Geschicklichkeit, die Wahrheit durch eignes Nachdenken zu erlangen. Man soll, um dieselbe zu gewinnen, alle Vorurtheile ablegen, man soll zu zweifeln anfangen, aber zugleich annehmen, daß etwas wahr sei, weil man sonst gar nicht zweifeln könne. Woran nicht zu zweifeln ist, das sind die ersten Grundwahrheiten und die aus denselben folgenden Sätze. Zweifeln heißt darum, solche Grundwahrheiten auffsuchen und Alles ausmerzen, was denselben nicht gemäß ist. Sagt man, daß man an Allem zweifeln soll, bis man ein gewisses Denkprincip gefunden hat, so bedenkt man nicht, wie man dasselbe finden soll, wenn man es mit allen andern Dingen für falsch gehalten hat. Man hat erst lange zu zweifeln, um der Wahrheit gewiß sein zu können, daß Gott ist, ehe man erkennt, daß dieser Satz zu den zweifellosen Wahrheiten gehört. Man muß die wahre Weisheit nicht außer sich, sondern in sich selbst suchen, die Kriterien der Wahrheit sind nach der Vernunftlehre im menschlichen Geiste selbst begründet[1]). Thomasius redet danach wieder von den Geschicklichkeiten, Andern die Erkenntniß der Wahrheit beizubringen, Andere zu verstehen, deren Meinungen zu beurtheilen und deren Irrthümer zu widerlegen[2]).

---

[1]) Christian Thomasens Ausübung der Vernunftlehre u. s. w. Erstes Hauptstück §. 1—137.

[2]) Ebendaselbst. Zweites, drittes, viertes und fünftes Hauptstück.

Tschirnhausen schrieb gegen die Ausstellungen, welche Thomasius im Märzheft gegen dessen medicinam mentis gerichtet hatte. Thomasius blieb die Antwort nicht schuldig. Tschirnhausen hatte erklärt, daß Thomasius ihn mit unlauterem Christenthume habe verdächtigen wollen, weil er gesagt habe, Tschirnhausen habe den Lucrez empfohlen, worauf Thomasius den Epikur vertheidigte. Thomasius wollte in Betreff der Logik „lieber mit Sokrates fragen, als mit den Scholastikern schließen". Er kündigte sein Collegium in einem Discurs an und sagt: aus andern Academien sind so viel große Gelehrte hervorgegangen, als Männer aus dem trojanischen Pferde; er sei jedoch, wie die Natur, mit Wenigem zufrieden, mit vollkommner Freiheit im Vortrag und Unabhängigkeit von fremder Autorität. Thomasius begnügte sich nicht damit, die deutsche Sprache auf den Lehrstuhl gebracht zu haben, er suchte sie auch vom Catheder herab „zur Deutlichkeit und Artigkeit, d. h. zu einer natürlichen Reinigkeit zu erheben, auf daß sie andern Menschen, mit denen wir reden, nicht verdrießlich, unanmuthig und ungeschickt vorkomme". Es schien ihm „eine große Unförmlichkeit, daß ein Mensch sich befleißigen sollte, in fremden Sprachen Vollkommenheit zu erlangen, hingegen ungeschickt wäre, in seiner Landessprache deutlich und artig zu reden und zu schreiben". Er ließ seine Zuhörer Arbeiten in deutscher Sprache machen, welche sie laut vorlesen mußten; er verband damit auch Disputir-Uebungen in deutscher Sprache. Er kündigte für den Winter Vorlesungen über die göttliche Jurisprudenz in einer Rede „über die Freiheit der jetzigen Zeiten gegen die vorigen" an. Eine Zeitung aus Kopenhagen verkündete damals, daß die Schmähschriften des Pasquillanten Christian Thomasius gegen Ehren D. Masius cum infamia autoris durch Büttels Hand auf dem Markte öffentlich verbrannt worden wären. Thomasius antwortete pseudonym: Attilae Friedrich Frommhals rechtsgegründeter Bericht, wie sich ein ehrliebender Scribent zu verhalten habe, wenn eine auswärtige Herrschaft seine sonst approbirten Schriften durch den Henker verbrennen zu lassen, von einigen Passionirten verleitet worden", und gesteht dem Landesherrn das Recht, eine Schrift durch den Henker verbrennen zu lassen, nur in dem Falle zu, wenn sie eine offenbare Schandschrift sei und die allgemeine Ruhe des Staats gefährde; ausländischen Fürsten spricht er dasselbe geradezu ab.

Thomasius wies schon in mehreren Schriften auf eine Sittenlehre hin. Er sagt in der genannten Erinnerung, man habe ihn, nachdem er über die Geschichte des deutschen und römischen Rechts, über Landrecht und Lehnrecht gelesen habe, ersucht, die Sittenlehre erklären zu wollen. Er nennt die Sittenlehre darin die Grundlage des Naturrechts und der Politik, und bezeichnet letztere als das Fundament des Privat- und des öffentlichen Rechts [1]). Er behauptet ferner, daß man die Erkenntniß anderer Menschen nicht ohne die Erkenntniß seiner selbst erlangen könne, und man die Grundlehren der politischen Wissenschaft und die Erkenntniß der Affecte aus der Sittenlehre ableiten müsse [2]). Er kommt in einer andern Schrift über die genannte Erfindung [3]) auch auf die „vier Hauptpassionen des Gemüths" zu sprechen, aus welchen alles Uebrige in der Moralphilosophie deducirt werden soll.

Die Einleitung in die Sittenlehre oder Moralphilosophie [4])

---

[1]) Christian Thomasens Erinnerung wegen seiner künftigen Winterlectionen, so nach Michaelis dieses 1702 Jahres ihren Anfang nehmen werden. Halle im Magdeburgischen. Zu finden im Rengerschen Buchladen. S. 20.

[2]) Dem Durchlauchtigsten, Großmächtigsten Fürsten und Herrn Friedrich III., Markgrafen zu Brandenburg, des h. Röm. Reichs Ertz-Cammerern und Churfürsten in Preußen u. s. w. seinem gnädigsten Churfürsten und Herren offerirt im unterthänigsten Gehorsam die neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemein Wesen höchst nöthigen Wissenschaft, das Verborgene des Hertzens andere Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen Conversation zu erkennen, Christian Thomas. Halle, gedruckt und verlegt von Christoph Salfelden. S. 19, 39.

[3]) Christian Thomasens Icti, Chur Brandenburgischen Raths und Professoris publici zu Halle weitere Erläuterung durch unterschiedene Exempel des ohnlängst gethanen Vorschlags wegen der neuen Wissenschaft, andrer Menschen Gemüther erkennen zu lernen, auf Anleitung der nöthigen und gründlichen Beantwortung derer vielfältigen und über drei Jahr her continuirten Zunöthigungen Herrn M. W. E. Tentzels publiciret, und J. T. Herrn D. Johann Friedrich Meyern, weltberühmten Theologo caet. zur Danksagung für die in seinem Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen zugefügten harten Schmäh- und Lästerungen zugeeignet. Halle, druckts und verlegts Christoph Salfeld. Anno 1692. Cap. 5.

[4]) Christiani Thomasii, Icti, Regiae Majest. Borussiae Consiliarii, in Univers. Fridericiana P. P. dictaeque Univ. et Facult. ibidem Juridicae Senioris, introductio in philosophiam moralem, sive de arte rationaliter et virtuose amandi, tanquam unica via ad vitam beatam, elegantem ac tranquillam perveniendi. Cum praefatione, in qua inter alia autor colloquiorum curiosorum menstruorum amice monetur atque oratur, ne de rebus

ist praktische Philosophie und besteht in der Unterweisung des Menschen, wie man wohl und glücklich leben soll[1]). Die Hindernisse dagegen, die Affecte, kommen aus dem Menschen selbst; die eigentliche Sittenlehre ist deren Zähmung. Aber es giebt auch Hindernisse von außen, welche theils von der Oeconomie, theils von der Politik beseitigt werden. Die Sittenlehre, Ethik, lehrt den Menschen die Erlangung des höchsten Guts und die Ueberwindung der Hindernisse, welche er sich selbst in den Weg legt[2]). Die größte Glückseligkeit des Menschen ist nicht in Glücksgütern, auch nicht in Leben und Gesundheit, Freiheit, Tugend, Weisheit, Verstand und Willen, sondern in der Einheit der beiden letztern, im Gemüth, in der Gemüthsruhe zu suchen[3]). Diese ist nach ihrem Ursprung und nach ihrer Wirkung vernünftige Liebe, oder die Verbindung solcher Seelen, die das höchste Gut suchen und besitzen[4]). Sie ist die Liebe zu andern Menschen. Der Mensch ist ohne Gesellschaft kein vernünftiger Mensch; damit er in friedlicher Gesellschaft mit Andern lebe, hat ihn Gott als ein geselliges Wesen geschaffen[5]). Gott ist die unsichtbare Quelle oder Ursache, aus welcher alle veränderlichen Dinge entspringen, und ist daher von denselben verschie-

---

captum suum transcendentibus judicet, sed autorem tandem missum faciat. Editio novissima auctior et correctior. Halae Magdeburgicorum. Prostat venalis in officina libraria Rengeriana. Anno 1706.

[1]) Chr. Thomasii, introductio in philosophiam moralem caet. Cap. 1. §. 1: Philosophia practica nihil aliud est, quam eruditio ostendens homini, quemadmodum bene beateque vivere debeat.

[2]) Ibid. Cap. 2. §. 1. p. 48: Itaque doctrina ethica nil aliud est, quam doctrina hominem instituens, quibus in rebus verum summumque bonum consistat, qua ratione id consequi, atque impedimenta quae ipse sibi inficere solet, amoliri reparareque possit.

[3]) Ibid. §. 58. p. 68: Summum bonum nec in solo intellectu aut voluntate sed in utroque conjunctim i. e. in inclinatione hominis inde genitis cogitationibus est quaerendum, quorum utrumque conjunctim animus appellari solet.

[4]) Ibid. §. 71. p. 72: Itaque si summum istud hominis bonum ab origine potius atque effectu, quam ab essentia denominare velis, amorem rationalem appellare possis; amor namque rationalis nil aliud est quam animorum summum bonum possidentium vel illud quaerentium conjunctio.

[5]) Ibid. §. 79. p. 75: Quare quomodocunque se tandem homo consideret, deprehendet creatum se esse a deo, ut sit animal sociale, nimirum ut in pacifica societate cum aliis vivat.

den. Der Mensch soll sein Thun und Lassen nach dem Willen Gottes einrichten, er soll Gott lieben. Die vernünftige Liebe des Menschen ist das Verlangen, sich mit dem zu vereinigen, was sein Verstand als das Gute erkennt. Gott hat einen andern Verstand und Willen als der Mensch, daher ist Gottes Liebe unbegreiflich. Gott ist aus sich selbst, Gott erhält die Welt fortwährend, Gott kann Anderes außer sich nicht für gut halten; darum ist seine Liebe unbegreiflich, weil er Alles thut, was ein Liebender zu thun pflegt, aber nicht von außen dazu getrieben wird [1]). Kein Geschöpf kann sich selbst erhalten und bewahren, deshalb kann auch Niemand sich selbst lieben [2]). Gott weist uns durch den Trieb natürlicher Vernunft an die Liebe zum Menschen. Die Liebe Gottes besteht nach der natürlichen Erkenntniß in der Liebe zu Andern, der Mensch kann nach dieser Erkenntniß keinen vernünftigen Gottesdienst haben, wenn er sich nicht mit andern Menschen vereinigt. Die vernünftige Liebe zu andern Menschen ist entweder eine allgemeine oder besondere. Erstere besteht in der Gleichheit und betrifft alle Menschen, letztere blos einige Menschen. Die wahrhaftige Gleichheit wird aus der Gleichheit der Tugend erzeugt, welche von uns fordert, daß wir keinen Menschen hassen sollen. Die fünf Tugenden der allgemeinen Liebe sind: Humanität, Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Verträglichkeit und Geduld [3]). Letztere ist das einzige Mittel zum Frieden. Gerechtigkeit und Liebe sind verschieden; die Gerechtigkeit zwingt den Andern, das Seinige leisten zu müssen, die Liebe kennt keinen Zwang [4]). Die bestimmte vernünftige Liebe ist die Einheit zweier Seelen, welche der Tugend sich befleißigen [5]).

---

[1]) Chr. Thomasii, introductio in philosophiam moralem caet. Cap. 4. p. 132: Videt igitur homo, amorem dei esse admirandum, atque incomprehensibilem, quia omnia agit, quae amantes agere solent, nec causam tamen extra se invenit, quae eum ad amorem istum impellere queat.

[2]) Ibid. §. 10. p. 133: Porro ex hac amoris definitione sequitur, quod proprie nemo se ipsum possit amare, quia jam diximus, nullam creaturam se ipsam conservare posse.

[3]) Ibid. Cap. 5. §. 20. p. 170: Is autem quinque potissimum virtutes complectitur: humanitatem, veracitatem, modestiam, mansuetudinem, patientiam.

[4]) Ibid. §. 104. p. 201.

[5]) Ibid. Cap. 6. §. 2. p. 208: Amorem rationalem particularem definimus, unitionem duarum mentium (seu animarum) virtutis studiosarum.

Es ist unvernünftig, diejenigen zu lieben, welche uns hassen. Der Haß zeigt eine Ungleichheit der Gemüther an. Die wahre Liebe wird durch die Gleichheit der Liebe zur Tugend erweckt. Ein nothwendiger Theil der Liebe ist die gegenseitige Wohlthätigkeit. Ist die Liebe vollkommen, so entsteht aus derselben die Gemeinschaft der Güter, die Gemeinschaft alles Thuns und Lassens. Das Eigenthum setzt dagegen unterschiedene Personen voraus [1]), und ist erst entstanden, nachdem das Band der Liebe unter den Menschen zerrissen war. In der Gemeinschaft ist eine zur vernünftigen Liebe gehörige Tugend, welche fordert, daß wir auch für uns selbst sorgen. Dies kann die vernünftige Liebe zu uns selbst heißen. Solche Liebe ist der vernünftige Trieb, Alles zu thun, wodurch unser Leben zum Nutzen der Menschen nach der gesunden Vernunft bewahrt wird [2]). Die Liebe zu andern Menschen ist der Grund der Selbstliebe, letztere muß der erstern weichen.

Thomasius betrachtet dann weiter, was die vernünftige Liebe ist, was die Vereinigung zweier Gemüther bezweckt, wie sie sich in den menschlichen Gesellschaften verhält, welche man gewöhnlich die natürlichen nennt. Er sagt: die Pflichten jener Gesellschaften zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Knechten, Obrigkeit und Unterthanen gehören mehr in das Naturrecht, als in die Sittenlehre. Hier kommt nur die Liebe in denselben in Betracht. Da in denselben die eine Person befiehlt, die andere gehorcht, so scheint darin die Liebe nicht viel zu thun zu haben, denn wo Befehl ist, da ist Zwang. Zwang ist der Unterschied von Gerechtigkeit und Liebe. In jenen Gesellschaften scheint blos Gerechtigkeit zu sein, keine Liebe, gleichwohl spricht man von ehelicher, elterlicher Liebe. Erwägt man, daß alle Gesellschaft in der Vereinigung

---

[1]) Chr. Thomasii, introductio in philosophiam moralem caet. Cap. 6. §. 82. p. 242: In his itaque penetralibus, ubi verus amor thronum suum habet, necesse est omne privatum rerum dominium cessare, omniaque oportet esse communia, cum omne rerum dominium plures vel duas certe personas distinctas, easque non admodum concordes natura sua praesupponat, et ex defectu amoris et e discordia prognatum est.

[2]) Ibid. Cap. 8. §. 2. p. 273: Is amor in genere nil aliud est, quam nisus quidam rationalis omnia ea agendi, quibus vitae terminus a deo definitus, secundum regulas sanae rationis ad hominum, quas rationaliter amamus, utilitatem, non abbrevietur sed conservetur.

zweier Gemüther zu einem gewissen Zweck besteht, so beabsichtigt jede Gesellschaft ihrem Wesen nach solche Liebe und Vereinigung. Es kann daher keine Gesellschaft ohne Liebe stattfinden, wohl aber ohne Zwang und Befehl. Der Zwang ist dadurch in die Gesellschaft gekommen, daß einige Glieder aus Unvollkommenheit oder Böswilligkeit nicht haben thun wollen, was zum Zweck einer Gesellschaft gehört [1]). Die Liebe soll nicht des Zwangs wegen in jenen Gesellschaften sein, sondern soll herrschen, der Zwang soll der Liebe nur an die Hand gehen, nicht um Liebe zu erwecken, sondern um dieselbe gegen Haß und Beleidigung zu schützen. Wenn Jeder in der Gesellschaft der Liebe freiwillig Gehör giebt, so hört der Zwang, der Befehl nothwendig auf. In den Gesellschaften des Mannes und der Frau, der Eltern und Kinder bedarf es desselben nicht so sehr, aber die Gesellschaften der Herren und Knechte würden nicht sein, wenn Alles nach der Liebe gemeinschaftlich wäre. Ohne Befehl geht es nicht in den letztern Gesellschaften. Die bürgerliche Gesellschaft kann ohne Zwang nicht bestehen; auch findet wenig Liebe zwischen Obrigkeit und Unterthanen statt. Dazu bedarf es keiner besondern Liebe, dazu reicht schon die allgemeine Liebe hin. Ist auch diese nicht vorhanden, so ist die Obrigkeit daran schuld. Aber sie soll und darf in jener Gesellschaft nicht fehlen. Die Fürsten und Unterthanen sollen die genannten fünf Tugenden gegen einander üben. Es giebt nicht leicht einen Staat, in welchem nicht die drei Stände, Adel, Bürger und Bauer, gefunden würden. Dieselben sollen sich darum gegenseitig nicht geringschätzen oder gar unterdrücken [2]).

Thomasius nennt die betrachtete Einleitung in die Sittenlehre den ersten Theil dieser Wissenschaft und sagt, daß er darin gezeigt habe, wie die Gemüthsruhe, die aus der vernünftigen Liebe entspringe, die größte Glückseligkeit des Menschen sei. Er bezeichnet als den zweiten Theil der Sittenlehre eine andere Schrift [3]), in

---

[1]) Chr. Thomasii, introductio in philosophiam moralem caet. Cap. 9. §. 3—7. p. 288—89.

[2]) Ibid. §. 8—24. p. 289—96.

[3]) Christiani Thomasii, Icti, Consiliarii Regii Boruss. in Acad. Fridericiana Professoris publ. ejusque acad. Senioris, Liber de remedio amoris irrationalis, et praevia necessaria notitia sui, sive praxis philosophiae moralis, cum appendice, in qua autor multiplicem usum Ethices suae ostendit

welcher er die unvernünftige Liebe und Gemüthsunruhe abhandelt. Er sagt: obwohl die Menschen alle nach einem glückseligen Leben streben, so sind doch die meisten unglücklich, ohne vernünftige Liebe, ohne Humanität und Wahrhaftigkeit, aber daran sind sie selbst schuld. Ihr Unglück ist weniger in ihrem Verstande, als in ihrer Neigung und in ihrem Willen zu suchen [1]). Thomasius polemisirt in dieser Beziehung gegen Cartesius, welcher die Neigung weniger im Willen, als im Verstande, im Gedanken habe finden wollen. Er sagt: der Wille ist die Kraft der Seele, durch welche der Mensch sich einer gewissen Sache zuneigt, und ihre übrigen Kräfte antreibt, etwas zu thun [2]). Der menschliche Wille wendet sich von den Dingen ab, die ihm zuwider sind, welche ihm in Gedanken als ein Uebel, als böse erscheinen, und wendet sich solchen Dingen zu, die seinem Verstande gut und angenehm dünken. Er bewegt sich auch von dem Angenehmen, was er besitzt, zum Unangenehmen, um zu entfernen, was er fürchtet. Alle Neigungen gehen auf etwas Künftiges und Abwesendes, weshalb Lust und Unlust nicht unter die Neigungen zu rechnen sind. Alle Neigungen hangen von den Sinnen ab; man sagt wohl, es ist nichts im Verstande, was nicht zuvor in den Sinnen ist; eben so kann man sagen, es ist nichts im Willen, was nicht früher in den Sinnen ist. Die Neigungen sind überhaupt Bewegungen des menschlichen Willens zu angenehmen oder unangenehmen Dingen, welche künftig oder abwesend sind. Sie entstehen von den starken Eindrücken der äußerlichen Dinge auf das menschliche Herz und von der daraus folgenden außerordentlichen Bewegung des Bluts [3]). Es giebt nur eine Hauptneigung des Begehrens und Verschmähens, oder richti-

---

et de intellectu suo de Ethica christiana sinceram confessionem edit. Editio novissima auctior et correctior. Halae Magdeburgicae, prostat venalis in officina libraria Rengeriana, 1706.

[1]) Chr. Thomasii, Liber de remedio amoris irrationalis caet. Cap. 1. §. 25. p. 12.

[2]) Ibid. Cap. 3. §. 22. p. 63: Est itaque voluntas potentia animae humanae, vi cujus homo ad rem aliquam inclinatur, ac reliquas potentias suas deinceps impellit ad aliquid agendum.

[3]) Ibid. §. 69. p. 81: Affectus sunt motus voluntatis humanae ad res gratas vel odiosas easque absentes vel futuras, coorti ex fortibus impressionibus rerum externarum in cor hominis et inde consecuto extraordinario sanguinis motu.

ger, der Zu- und Abneigung. Die Hauptneigung unter denselben ist die Zuneigung der Liebe. Die andern Neigungen und Affecte sind blos Arten der Zu- und Abneigung, der Liebe und des Hasses [1]).

Thomasius beschreibt darauf die Neigungen nach Zweck und Mittel, z. B. Ehrliebe, Habsucht, Furcht, Hoffnung, und beschreibt die Leidenschaften als Tugenden und Laster nach dem Alter, den Ständen, und die vernünftige Liebe, aus welcher alle Tugenden kommen. Er nennt die letztere verschwiegen, freigebig, offen, freundlich, geduldig. Er beschreibt dann diejenigen Untugenden, welche aus dem Vergnügen stammen, die auf die Veränderung gerichtet sind, und solche, die aus den Neigungen und Leidenschaften entspringen. Er sagt: es giebt keinen recht tugendhaften Menschen in der Welt, kein Mensch thut oder handelt uninteressirt. Die bösen Neigungen sind deshalb zu besiegen, dazu sollen gute Gesellschaft, Liebe zur Tugend viel beitragen, aber das sei keine leichte Kunst, weil der Mensch sich selbst schwer erkenne. Die Sittenlehre zeigt zwar, wie die Neigungen gedämpft werden müssen, aber sie können nicht durch natürliche Neigungen gedämpft werden: das vermag nur eine höhere Wissenschaft, die Theologie. Wo die Sittenlehre aufhört, da fängt die göttliche Weisheit an und beseitigt deren Mängel. Die Sittenlehre giebt blos den Stand der natürlichen Bestialität zu erkennen und deren Erhebung in den Stand der Menschheit. Blos die Schrift leitet den Menschen zum wahren Christenthume, von der bloßen Menschheit und Vernunft ab. Dazu hilft auch die göttliche Gnade [2]). Die Sittlichkeit deckt blos das Elend und Unvermögen der Menschen auf [3]). Thomasius sagt: er

---

[1]) Chr. Thomasii, Liber de remedio amoris irrationalis caet. Cap. 4. §. 1—10. p. 81—86.

[2]) Chr. Thomasii, Liber de remedio amoris caet. Cap. 15. §. 22. p. 420: Ergo ubi desinit ethica, ibi ejus defectum supplet divina sapientia. Ethica ulterius non procedit, nisi ut homini statum bestialitatis cognoscendum praebeat, eumque inde ad statum humanitatis perducat. Sed quomodo ab humanitate nudaque ratione abducendus, et ad verum Christianismum perducendus sit, sacra ostendit scriptura, et in hoc eum adjuvat divina gratia.

[3]) Ibid. §. 23. p. 420: Ut hominis miseriam atque impotentiam cognoscendam praebeat.

habe das natürliche Unvermögen in den philosophischen Tugenden nicht sehen können; die gemeinen Irrthümer in den heidnischen und päpstlichen Lehren müßten von der Kraft des freien Willens, von der Selbstliebe und der gemäßigten Liebe nach Ehre und Vergnügen erkannt werden. Er hofft in den Schlußworten, daß alle Tugenden, da die Liebe das höchste Gut sei, auf die vier Haupttugenden zurückgeführt werden und seine Sittenlehre mit der Schrift übereinstimmen möge, weil dieselbe auf die Principien der allgemeinen den Heiden ins Herz gepflanzten Vernunft gegründet sei, welche sich selbst überlassen in die größten Irrthümer verfalle. Daher kann der Mensch sich selbst nicht glückselig machen. Erkenne er dies, so sei das nicht blos Natur, sondern Gnade Gottes. Er sagt, er wolle hier sein Glaubensbekenntniß ablegen, damit Jeder wisse, wie man mit ihm daran sei, ob man ihn mit seinen Feinden als einen Ketzer und Atheisten meiden, oder ihm als einem die Wahrheit suchenden Menschen nacheifern wolle. Er glaube an Gott, den Anfänger und Vollender der höchsten Glückseligkeit, an den Heiland, der in die Welt gekommen ist, alle Menschen glückselig zu machen, und an den heiligen Geist, welcher dem Menschen die Weisheit giebt, selig zu werden. Er hoffe, daß seine Sittenlehre durch Gottes Gnade ihren Nutzen haben werde, weil sie zum Zeugniß gegen die gewöhnlichen Irrthümer und gegen die Verfechter der heidnischen und papistischen Moralphilosophie geschrieben sei [1]).

Thomasius war während dieser Zeit und kurz vorher auf Veranlassung mehrerer seiner genannten Schriften, der Erinnerung, der neuen Erfindung einer höchst nöthigen Wissenschaft und der sich daran knüpfenden, gegen Tentzel gerichteten und Meyern zugeeigneten Erläuterung in allerlei Streitigkeiten gerathen. Er hatte in denselben jene Wissenschaft selbst nicht näher bestimmt, sondern hatte sie den edelsten Disciplinen zugerechnet, denn er hielt nur eine, die wahre, innerliche Erkenntniß Gottes für edler, und hatte nachgeforscht, warum die Wissenschaft in Frankreich, England und Holland so schnell, aber in Deutschland so langsam vorgeschritten

---

[1]) Chr. Thomasii, introductio in philosophiam moralem caet. Cap. 15. §. 24. p. 421: Tamen philosophia haec moralis divina favente gratia hanc etiam praestabit utilitatem, quod scripta sit in testimonium contra illos.

sei. Das, meint er, liege nicht in dem Mangel an Freigebigkeit der Großen, sondern in der göttlichen Freiheit. Er sagt: „die Freiheit ist es allein, was den Holländern und Engländern, ja den Franzosen selbst so viel gelehrte Leute gegeben, dahingegen der Mangel dieser Freiheit die Scharfsinnigkeit der Italiener und den hohen Geist der Spanier so sehr unterdrückt.“ Er hoffte damals für die Freiheit viel von dem brandenburgischen Hause. Dagegen hatte der Magister Tentzel, der Herausgeber der „Curieusen monatlichen Gespräche“, disputirt. Tentzel sprach über die neue Erfindung des Thomasius „naseweis“, ahmte in seiner Zeitschrift die Form und den Ton der Thomasischen nach, und machte auf Thomasius selbst allerlei Anspielungen. Zuletzt nahm er eine Schrift verdeutscht in dieselbe auf, welche Thomasius für ein Pasquill gegen sich hielt. Thomasius zählte darauf in der Dedication seiner Monate an die ärgsten Feinde den Tentzel unter die deos minorum gentium, und beschuldigte denselben in der Meyern dedicirten Erläuterung, daß er von seinen leipziger Feinden gedungen worden sei, gegen ihn zu schreiben. Meyer hatte „im Sinne des ächten Lutherthums“ gegen Spener geschrieben, und ein Ungenannter hatte darauf geantwortet. Meyer glaubte, daß jener Ungenannte Thomasius wäre, und schrieb „Mißbrauch der Freiheit der Gläubigen zum Deckel der Bosheit“, worin er über Spener loszog und den Thomasius einen Verleumder und Ehrendieb nannte. Thomasius erklärte darauf, daß er jene Schrift nicht verfaßt habe. Meyer erließ nun ein „freundliches Schreiben“, unter dem Titel: „Der sich selbst verurtheilende Thomasius, daß er ein Calumniante und Ehrendieb sei“. Thomasius nannte das Schreiben „ein abscheuliches Ding, was des elenden Manns Verfall in die Viehchischheit bezeugt“. Er ließ Meyers Schreiben mit Anmerkungen wieder drucken und „legte so die ganze Sache zur Entscheidung den Hohen und Niederen vor, die noch schwarz und weiß zu unterscheiden wissen“. Thomasius hielt, als von Seckendorf in Halle starb, eine Rede auf den Tod desselben, und entwickelte darin „viel Rednertalent“. Man hatte nicht ohne den Einfluß des Thomasius meistens Männer zu Professoren nach Halle berufen, die dem Pietismus zugethan waren, und welche man „die neuen Heiligen“ nannte. Thomasius selbst hielt das einfache, lautere Christenthum nach damaliger pietistischer Ansicht für die vollendete Weisheit, und ließ deshalb zwei Schriften, eine in la-

teinischer, die andere in deutscher Sprache drucken [1]), welche die Titel, aber nicht den Inhalt mit einander gemein hatten. Die eine enthält eine Anzahl kleiner Abhandlungen von verschiedenen Professoren, unter andern auch von seinem Vater, Jacob Thomasius, und von Thomasius selbst; die Bemerkungen über das Leben und die Lehre des Cartesius sind von Leibnitz. Die Abhandlungen zeigen in einzelnen Beispielen die christliche Weisheit gegen die scholastische Philosophie an der Thorheit der Welt. Er nennt darin die Philosophie die „Manuduction zum Christenthum". Er will immer auf das Urchristenthum, auf die Geschichte Christi und der Apostel und auf die ersten drei Jahrhunderte zurück. Unter Carpzovs Präsidium war damals in Leipzig eine Disputation über die Dreieinigkeit des Plato, verglichen mit der Dreieinigkeit in der h. Schrift, gehalten worden, um die schändlichen Irrthümer über Gott, besonders der Böhmisten, auszurotten [2]). Thomasius nahm in seiner Quartalschrift einen Aufsatz auf, welchen er unter seines Vaters Papieren gefunden haben wollte, in der der Unterschied der Trinität der Perser und Platoniker von der Trinität der Christen enthalten sein soll [3]). Dazu gab er einige Anmerkungen, in welchen er sagt, daß J. Böhm der h. Schrift mit seiner Lehre von größerem Nutzen gewesen, als Carpzov mit seinen metaphysischen Grillen. Die Theologen predigten auch wieder auf den Kanzeln gegen ihn. Der Kurfürst hatte in einer Anrede den Professoren und Studenten zu Halle Einigkeit empfohlen, darauf verfaßte Thomasius eine Schrift, unter dem Titel: Seinem gnädigsten Kurfürsten und Herren Friedrich III. seine unterthänigste Liebe zu bezeigen, lieset D. Christian Thomasius sich selbst eine nachdrückliche und scharfe Lection. In dieser Lection liest die Vernunft der Unvernunft das Capitel. Er ließ darauf eine Disputation über das Recht der Fürsten in Kirchenceremonien, verfaßt von Brenneisen, drucken, welche dasselbe enthält, was seine Lehrsätze über das Recht eines Fürsten in Religionssachen aus seinen Vorlesungen enthielten. Thomasius gerieth darüber in neue Streitigkeiten, welche die Ver-

---

[1]) Historia sapientiae et stultitiae; Geschichte der Weisheit und Thorheit.

[2]) De trinitate Platonica caet. cum trin. scr. sacr. collata ad eruendos tum aliorum, tum recentiorum Boehmistarum de deo horrendos errores.

[3]) Persarum et Platonicorum trinitas a St. Christianorum trinitate distinctissima.

anlassung wurden, daß er die Apologie verfaßte, in welcher er die Umstände seiner Vertreibung aus Leipzig mittheilte. Er beschrieb darin den Staat oder „das gemeine Wesen" als die bürgerliche um gemeinen Friedens willen mit der höchsten Gewalt versehene Gesellschaft. Solche höchste Gewalt führe der Fürst; aber die Regalien des Fürsten hätten nur die Erhaltung des gemeinen Friedens zum Zweck. Das Thun und Lassen der Bürger, welches den gemeinen Frieden nicht hindern noch fördern könne, soll darum den Rechten eines Fürsten nicht unterworfen sein. Die bürgerliche Gesellschaft soll wegen des Gottesdienstes nicht gerecht sein, die Frömmigkeit nicht fördern, den Gottesdienst nicht erfunden haben, und selbige nicht als ein Instrument gebrauchen, die Unterthanen zu regieren. Dies müsse man von dem innerlichen Gottesdienst der natürlichen Religion verstehen, was zu des Menschen Seligkeit aber nicht hinreichen soll. Ein christlicher Fürst dürfe keinem fremden Volke seine Religion aufdringen, und sei bei seiner eignen schuldig, ihre Lehrsätze zu dulden, auch wenn sie und ihre Kirchengebräuche, die sie für göttliche halten, irrig seien. Er soll aber unter dem Prätext der Religion keine Lehre zu dulden brauchen, die den allgemeinen Frieden und die Ruhe turbiren. Die Ordnung in Religionssachen gehöre zu dem Recht des Fürsten, denn der Fürst müsse für die Ordnung im gemeinen Wesen sorgen, in welchem auch die Kirche sich befinde — alles Lehrsätze, welche der genannten Disputation zu Grunde lagen, und wobei derb gegen die Concordienformel gesprochen worden war. Darauf hielt Carpzov eine Disputation: „Von dem Recht, theologische Streitigkeiten zu entscheiden", welche „das lutherische Papstthum" begründen sollten, wogegen die Thomasische Disputation arg verstieß. Carpzov verkündete seiner Gemeinde, daß „in einem benachbarten Ort, wo aller Unflat zusammenfließt", eine Disputation gehalten worden sei, welche die gottlosesten Lehren zu verbreiten suche, und bewirkte durch seinen Bruder, daß dieselbe in Sachsen confiscirt wurde. Carpzov ließ seine Disputation darauf drucken und machte der Welt weiß, er habe den Thomasius widerlegt. Dieser sagt: es wird darin den großen Herren ihr ganzes jus circa sacra genommen und zu einem Strohwisch gemacht: alle Macht wird der Clerisei in die Hände gegeben, daß es auch ein Jesuit nicht ärger machen kann, und er nannte die Concordienformel das Palladium des After-Papstthums der Theologen, ein Zwangs-

buch, keine simple Glaubensconfession, sondern ein Buch, das geglaubt werden soll, ein höchst gefährliches, antichristliches Buch. Der Unterschied von Natur und Gnade, Vernunft und Glauben, Naturrecht und Moral hatte ihn überhaupt in viele Streitigkeiten verwickelt, welche sein Gemüth dermaßen bewegten, daß er mit sich selbst entzweit wurde und ernstlich in sich ging. Er schrieb in dieser Gemüthsstimmung Ostergedanken [1]), aus welchen man ersieht, daß er den Widerstreit des Geistes mit sich selbst auf's Tiefste empfunden und den Drang gehabt hat, sich mit Gott und der Welt zu versöhnen, wodurch jene Entzweiung allein aufgehoben werden kann. Die Ostergedanken sind eine Art Confession, ein Zwiegespräch zwischen Geist und Fleisch, in welchem er sich seine Gemüthsstimmung gegenständlich zu machen, sich von derselben dadurch zu befreien sucht. Er sagt darin, daß er von Natur jähzornig sei, daß er sich aber bald wieder fasse, daß er von nichts mehr erzürnt werde, als wenn er sehe, wie die Wahrheit verfolgt und Heuchelei für Frömmigkeit ausgegeben werde. Freunde (besonders Spener) hätten ihn oft in Scherz und Ernst freundlich ermahnt, die beißende, spitzige und bittere Schreibart zu unterlassen, auch thue es ihm herzlich leid, daß er Andere so gereizt, die Gemeinde Gottes so gröblich geärgert und so viele Freunde und Feinde, Fromme und Gottlose wider sich aufgebracht habe. Er hofft, wenn er Gott nicht länger widerstehen werde, dann werde er innerlich beruhigt sein. Gott werde für ihn streiten, wenn er wider sich selbst zu streiten anfange. Die Ostergedanken verklagen und entschuldigen sich untereinander, schließen mit der Versöhnung zwischen Geist und Fleisch und mit folgendem Bekenntniß des Thomasius: „So bezeuge ich denn hiermit für Gott und die heilige, unsichtbare, christliche Kirche, ja für alle Welt, daß ich über meine bisherige spitzige oder sonsten bittere Schreibart herzliche Reue und Leid trage, auch dieselbe hiermit öffentlich verdamme, und diejenigen, so ich damit heimlich und öffentlich beleidigt, zu Zorn gereizet oder geärgert habe, es seien nun Hohe oder Niedere, Freunde oder Feinde, Fromme oder Böse, demüthig und ernstlich um Verzeihung bitte.

---

[1]) Christian Thomasens Ostergedanken, vom Zorn und der bittern Schreib-Art wider sich selbst. Halle, gedruckt bei Christoph Salfelden, Churfürstlich Brandenburgschen Hof- und Reg.-Buchdrucker.

Und gleich wie auch mein Herz gewiß versichert, daß mir Gott diese meine Sünde nun vergeben und von mir genommen; also ersehe ich mich auch zu allen gläubigen Herzen, sie werden Gott für seine Gnade mit mir inniglich danken und preisen, für mich ferner zu Gott inbrünstig bitten, daß er mich mit seiner Liebe und Gnade immer mehr und mehr ausrüsten, mit seinem heiligen Geist regieren und meine noch unerkannte Sünde mir noch weiter zu erkennen geben wollen. Ich bitte dabei Jedermann, er wolle wegen meiner bisherigen Schreibart die Wahrheit selbst, die ich mit Anzüglichkeit oder Bitterkeit vorgetragen, nicht lästern, sondern den Kern von der bittern Schale wohl entscheiden, für jenen Gott danken, diese mir aber allein zuschreiben, und mir christlich übersehen, wie er will, daß ihm Gott seine Fehler übersehen solle. Da ich aber in etwas sollte geirrt und der Wahrheit verfehlet haben, bitte ich Jedermann herzlich, er wolle mir meinen Irrthum ohne Bitterkeit und Zorn (den ich zwar für mich wohl verdient zu haben erkenne, um kein ferneres Aergerniß in der Christenheit anzurichten) christlich und bescheiden zu erkennen geben, und sich künftig wieder zu mir aller Liebe, Sanftmuth und Weisung versehen. Dazu helfe mir und uns allen Gott, durch Beistand seines Sohnes und die Kraft des heiligen Geistes."

Wir gehen nun zur Betrachtung der Fundamente des Natur- und Völkerrechts über [1]) und bemerken, daß wir dieselben als das Product aller bisherigen Bemühungen des Thomasius um das Naturrecht, die Sittenlehre und die andern wissenschaftlichen Disciplinen anzusehen haben. Die vielen Streitigkeiten hatten seine Ansichten geläutert und hatten besonders zur Aenderung seiner Meinung über das allgemein positive Gesetz beigetragen. Er hatte schon in seinen Vorlesungen über Gesetzgebung so Manches modificirt, was er in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz hatte stehen lassen [2]).

[1]) Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta, in quibus ubique secernuntur principia honesti, justi ac decori, cum adjuncta emendatione ad ista fundamenta institutionum jurisprudentiae divinae. In usum auditorii Thomasiani. Halae et Lipsiae, Typis et sumptibus viduae Christophori Salfeldii, Regim. Elect. Brandenb. Typographi; prostant quoque Lipsiae apud Johannis Grossii Haeredes, anno MDCCV.

[2]) Christian Thomasens Erinnerung wegen seiner künftigen Winterlectionen, so nach Michaelis dieses 1702 Jahrs ihren Anfang nehmen werden. Halle im Magdeburgischen. Zu finden im Rengerschen Buchladen.

Die näheren Aeußerungen darüber finden sich in den literarischen Beobachtungen. Er sagt in denselben: es erhellt daraus, wie die natürlichen Gesetze und diejenigen, welche vorher zu der Classe der positiv allgemeinen Gesetze gezogen wurden, unterschieden sind; die natürlichen Gesetze enthalten das Princip des Gerechten, die positiv allgemeinen Gesetze sind nicht positive Gesetze, sondern Folgerungen aus den Principien des Anständigen und Ehrbaren. Man darf in der Wissenschaft nicht blos das Gebot des Gerechten betrachten, sondern die Gebote des Anständigen und Ehrbaren verdienen gleichfalls Berücksichtigung [1]). Also, was er früher aus den allgemein positiven Gesetzen abgeleitet hatte, das will er nun aus den Principien des Anständigen und Ehrbaren erkennen. Er läßt das positiv allgemeine Gesetz daher fallen und giebt die Offenbarung auf. Früher nahm man einen bestimmten Unterschied zwischen natürlichem und positiv allgemeinem Gesetz an, Thomasius erklärt sich dagegen, letzteres sei gar kein positives Gesetz, sondern eine Folgerung aus den genannten Principien.

Thomasius setzt in der Vorrede auseinander, was ihn bestimmt habe, nach den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz noch ein zweites Werk über das Natur- und Völkerrecht zu schreiben. Er sagt: H. Grotius und Pufendorf haben Andern auch noch etwas zu thun übrig gelassen; die Form ihrer Darstellung leidet an zu vielen Anführungen und Zeugnissen anderer Schriftsteller, besonders der alten. Grotius glaubte, das Naturrecht dadurch beweisen zu können, Pufendorf that solches nothgedrungen, seine Neider und Gegner hatten ihm vorgeworfen, daß er die Alten nicht gelesen habe. Jene Art zu schreiben schadet aber mehr, als sie nützt, sie zieht den Geist ab, zerstreut denselben, und die angezogenen Stellen beweisen selten, was sie beweisen sollen. Die Alten haben sich selbst genug widersprochen. Jetzt sind die Meisten geschickter und geeigneter, zu prüfen, was gesagt wird, als wer es sagt.

Thomasius bekennt, daß er noch die Vorurtheile des Grotius und Pufendorf getheilt habe. Er hatte mehr die Meinungen Anderer über die menschliche Natur, als diese selbst in Betracht gezogen, er hatte zwar viel bestätigen müssen, was Grotius und Pufen-

---

[1]) Observationes selectae ad rem literariam spect. Tom. VI, obs. 27. §. 43 seq.

dorf verbessert hatten, aber hatte nicht zugleich den Grundirrthum der Uebereinstimmung des Verstandes und des Willens, sowie der Herrschaft des erstern über den letztern und die daraus fließende falsche Meinung beseitigt, nach welcher die Menschen mit andern Arten natürlicher Körper von gleicher Natur sein sollen. Er sagt: dies ist der Grund, warum das ganze moralische Gebäude anders errichtet werden muß; Pufendorf hat zwar gezeigt, daß die Moral eben so gut ihre Beweise hat, als die Physik und Mathematik, aber hat das Moralische dem Natürlichen in vielen Stücken entgegengestellt, da dieses mit jenem eng verbunden ist, weil alles Moralische aus dem Natürlichen aufgezeigt und erläutert werden kann. Er gesteht, daß er die verschiedene Bedeutung des Gesetzes ebensowenig untersucht habe, als Grotius und Pufendorf, weil er geglaubt habe, das göttliche und menschliche Gesetz wären Arten derselben Gattung; man habe auf gleiche Weise die göttliche und menschliche Strafe nicht gehörig unterschieden, man habe jene oft so genommen, als stehe sie mit den bösen Handlungen in keiner natürlichen Verbindung; man habe aus demselben Grunde nicht die vornehmste Art der Pflicht, die innere Verbindlichkeit von der äußeren Verbindlichkeit bestimmt unterschieden, sondern habe letztere allein für die Verbindlichkeit gehalten; aber ohne diese Unterscheidung könne man nicht die Differenz des Gerechten von dem Anständigen und Ehrbaren richtig fassen, welche doch zu den ersten Hauptstücken der Moralphilosophie gehöre. Er sagt von den Scholastikern, daß sie das Gerechte und Ehrbare confundiren und fast ganz von dem Anständigen schweigen.

Auch Pufendorf vermischte Naturrecht und Moral und selbst Thomasius irrte in dieser Beziehung, er hatte zwar in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz das Ungenügende der Eintheilung des Gesetzes in moralisches, ceremonielles und gerichtliches erkannt, aber nicht alle Irrthümer vermieden, welche aus jener Eintheilung folgen. Die Scholastiker bezogen im Interesse der Geistlichkeit Vieles auf die moralischen Gesetze, welche blos das jüdische Volk verpflichten; die Gründe, die sie dafür angaben, bewiesen nichts, das Unzureichende stellte sich besonders in der Controverse über die Ehe heraus; darum erdichteten die Vertheidiger des alten Glaubensprincips eine neue Art göttlichen Gesetzes, welches die Mitte zwischen dem Naturrecht und dem Mosaischen Partikular-

gesetze halten sollte. Thomasius hatte es in den Institutionen der göttlichen Jurisprudenz unternommen, die Natur und das Wesen desselben ausführlich zu erklären, gewisse Kennzeichen jenes Gesetzes aufzusuchen und diese auf die einzelnen Hauptstücke anzuwenden. Als er aber die Fiction dieses Gewebes erkannte, gab er die Institutionen auf, was man ihm vielfach als Schwäche und Inconsequenz ausgelegt hat. Die Scholastiker confundirten das Naturrecht und das Recht durch Offenbarung, sie unterschieden beides nicht als Principien und verwebten eine Menge Bibelstellen in die Darstellung des dem Menschen ins Herz geschriebenen Rechtes. Dasselbe thaten Grotius und Pufendorf. Alle hatten dabei ihre Absichten. Die Scholastiker schreckten unter dem Vorwand des frommen Eifers die Gewissen und mißbrauchten die Autorität der h. Schrift durch falsche Interpretation, um jene zu beherrschen. H. Grotius suchte die irrigen Erklärungen durch gründliche Erudition zu widerlegen, und Pufendorf gab sich alle Mühe, zu zeigen, daß er nichts der Schrift zuwider lehre. Auch Thomasius wollte das Ansehn der h. Schrift nicht bei Seite gesetzt wissen, er erblickte in dem offenbarten Worte Gottes das vorzüglichste Kennzeichen des positiv allgemeinen Gesetzes und glaubte das Princip der Integrität ohne nähere Erforschung und Berücksichtigung der h. Schrift nicht untersuchen zu können. Die Gegner wurden noch mehr erbittert, wenn er sich auf die h. Schrift bezog, als wenn er das nicht that. Das Integritätsprincip kam allmälig in Vergessenheit, deshalb entschloß er sich, jenes Integritätsprincip so wenig als das positiv allgemeine Gesetz und die h. Schrift zu beachten. Die Gründe, welche er dafür anführte, sind, daß der Stand der Integrität ohnedies unerreichbar bleibe, der Endzweck der h. Schrift auf das künftige Leben gerichtet sei, während die Moral und die Rechtserkenntniß das Wohl des gegenwärtigen Lebens betreffe.

Die weiteren Lehren des Thomasius über die Natur des Geistes, über den menschlichen Willen, über die verschiedene Art des Menschen, über das leitende Princip des Menschen, welches nicht der Verstand, sondern der Wille sei, und dann daß Jeder einen andern und selbst einen widersprechenden Willen habe, der bald dies, bald jenes wollen könne, hatten viel Mißfallen erregt. Er will sie deshalb aufgeben. Er will sich aller logischen und metaphysischen Termini enthalten und die Sache so deutlich vortragen, daß selbst

der gewöhnliche Verstand sie fassen kann. Er will die moralische Natur des Menschen nach dem allgemeinen Verstande der Menschheit, nach dem Gemeinsinn betrachten und zugleich die Verbindung desselben mit der gemeinsamen Natur anderer Körper darthun, welche man ungeschickt die physische Natur des Menschen genannt habe. Dadurch sollen die gewöhnlichen Fehler, wonach die moralischen Dinge den physischen entgegengesetzt werden, allein vermieden, und soll zugleich gezeigt werden können, daß die moralische Natur, gleich wie die körperliche und intelligibele Natur des Menschen, dem Beweise unterworfen sei. Er will endlich den Unterschied einer dreifachen Moral zeigen, des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen, derselbe soll aus der moralischen Natur des Menschen fließen, und will überall dem gemeinen Verstand folgen, keine subtilen Meinungen vorbringen, sondern Ansichten, deren Wahrheit Jeder fühlen werde, welcher ein wenig auf sich achten wolle. Er will auch die Schlüsse mit den Principien verbinden und will alle Principien gering achten, die sich nicht mit den Folgerungen der Wahrheit vertragen. Zuletzt will er unabhängig von aller Offenbarung im Zeugnisse der reinen Vernunft forschen, will der heiligen Schrift nicht widersprechen, sondern von derselben abstrahiren.

Thomasius sagt in Betreff der scholastischen Methode und der h. Schrift: Hobbes war der Erste, welcher deren Vermischung wegwarf; nachdem er die Fundamente seiner Lehre in kurzen Sätzen aus vorausgeschickten Principien abgeleitet hatte, suchte er zu zeigen, daß sie der h. Schrift gemäß sei und von der menschlichen Autorität vollkommen abstrahire. Er täuschte Viele dadurch, daß er die Gründe und Autoritäten der heiligen und profanen Schriftsteller vermengte; untersuche man seine Principien genauer, so werde man finden, daß sie wenig zusammenhängen. Cumberland abstrahirte erst von aller göttlichen und menschlichen Autorität, hielt sich in seiner Darstellung innerhalb der Grenzen der Philosophie, ließ alle theologischen Fragen des göttlichen Rechts, der Prädestination, der Rechtfertigung durch Christum, des Sündenfalls bei Seite liegen. Er zeigte das Naturrecht allein aus der Vernunft und der Erfahrung auf, denn er lehrte, daß Gott nichts der wahren Vernunft Widersprechendes offenbaren könne. Thomasius, welcher erst mit Pufendorf dieselbe Richtung hatte, abstrahirte nicht gleich von der Schrift, er setzte den Hauptcharakter des positiv allgemeinen

Gesetzes in dieselbe, er meinte, es könne ohne gründliche Erkenntniß der letztern nicht ausgemacht werden, ob die Hypothese Alberti's mit dem primitiven Zustand übereinkomme oder nicht. Er glaubt darüber hinausgehen zu können, wenn er den genannten Unterschied der Moral bestimmter ins Auge fassen und entwickeln werde [1]).

Thomasius leitet die Fundamente also nun aus dem Gemeinsinn ab. Er unterscheidet die Principien des Gerechten, Ehrbaren, Anständigen, bedient sich in Allem der Vernunft und geht in der Betrachtung der moralischen Natur des Menschen davon aus, daß alle Körper aus Materie und Kräften bestehen und jene von diesen nicht getrennt sein kann. Wir denken entweder die Kräfte mit dem Körper vereinigt oder abstrahiren von dieser Vereinigung. Im erstern Fall findet das statt, was man Sinnlichkeit nennt, im letztern Fall das, was man als Gedanken, als das Allgemeine bezeichnet. Alles Allgemeine entsteht durch Abstraction, und da in der Welt nichts ist, als Körper und Kräfte, aber die Materie nicht abstrahirt werden kann von den Kräften, so folgt daraus, daß die Abstraction allein den Kräften zukommt. Keine Kraft ist daher eins, sondern Einheit, Allgemeines. Es kann keine Betrachtung der Materie als solcher, sondern blos eine Betrachtung der Kräfte stattfinden [2]).

Die menschliche Natur gehört zu der Classe der sichtbaren Körper und hat mit den irdischen Körpern, besonders mit den Thieren, viel gemein, wie Leben, Bewegung, Zeugung, aber sie unterscheidet sich von den übrigen Körpern und Thieren wieder dadurch, daß der Mensch eine vernünftige Seele hat. Der Mensch besteht aus Leib und Seele. Er unterscheidet sich von den übrigen Körpern durch die Kräfte des Denkens und Wollens, und er hat darum zwei Vermögen: Verstand und Willen. Er ist mit dem innerlichen Vermögen begabt, die eignen Kräfte erforschen und empfinden zu können, wo sie sind, d. h. wo sie thätig sind. Das Vermögen zu denken findet im Gehirn statt, das Vermögen zu wollen im Herzen. Die Thätigkeit des Denkens im Gehirn ist der Gedanke, die Thätigkeit des

---

[1]) Caput prooemiale.

[2]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. 1. cap. 1. §. 27.

Willens im Herzen ist das Begehren oder die Neigung. Daher ist der Verstand das Vermögen der menschlichen Seele, im Gehirn zu denken, und der Wille das Vermögen derselben, im Herzen zu begehren. Thomasius sagt, er habe diese Definition des Verstandes und des Willens aus den Beobachtungen des Gemeinsinns gefunden — die Aristoteliker und Cartesianer hätten den Verstand mit dem Willen confundirt, dem könne nichts besser entgegengesetzt werden, als der Gemeinsinn. Der Verstand denkt entweder die Körper oder die Kräfte. Die Verrichtungen des Verstandes im erstern Sinn heißen Sensionen, im letztern Sinn purer Act. Die Sensionen der Körper sind entweder gegenwärtig oder vergangen oder künftig. Die Sensationen der gegenwärtigen Körper heißen Gemeinsinn, sie sind mit denen der äußeren Sinne aber nicht zu verwechseln, welche der Mensch mit dem Thier gemein hat. Die äußeren Sinne sind körperliche Affectionen, die durch eine einfache, confuse, irrationale Perception entstehen. Die menschliche Empfindung geschieht durch Affirmation des Verstandes über die Sache, welche der Mensch empfindet; sie ist eigne Thätigkeit des Verstandes, sie ist nicht dessen Instrument, sondern eine Art des Gedankens selbst. Der äußere Sinn ist ein von dem Verstande und dem Willen verschiedenes Vermögen, er ist das gemeinschaftliche Erweckungsmittel beider. Wie daher nichts im Verstande ist, was nicht früher in dem menschlichen Sinn war, und nichts in diesem, was nicht früher im äußern Sinn gewesen ist, so erfordert jedes Begehren eine Perception oder eine Erkenntniß des äußern Sinns. Der Gedanke beschäftigt sich mit den vergangenen Dingen, mit deren Bildern, welche durch die Sinne eingedrückt sind, er betrachtet sie entweder, wie sie sich dem Sinn gezeigt haben, oder zieht sie ab, oder setzt sie zusammen. Beides kann Einbildung oder Vorstellung heißen, indem derselbe mit Bildern spielt. Die erste Art heißt Erinnerung, die zweite Phantasie oder Imagination [1]). Der Gedanke selbst hat verschiedene Arten. Alle Arten des Denkens geschehen entweder durch Untersuchung oder Bildung von Sätzen. Jene heißt Frage, diese Bejahung oder Verneinung; sie sind Verrichtungen des Verstandes, nicht des Willens. Wer ohne Bejahung und Vernei-

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 1. §. 1—29. p. 1—21.

nung eine Frage denkt, kann nicht sagen, was er denkt. Die Arten der Fragen sind: ob es sei und was es sei, d. h. ob etwas eine Kraft sei oder was es für eine Kraft habe? Der Gedanke ist entweder einer oder mehrere: letztere bilden eine Reihe und heißen dann Schluß oder Meditation; mehrere Schlüsse haben wieder ihre Ordnung, ihre Methode. Wer sich im Schließen vieler Empfindungen erinnert, hat ein gutes Gedächtniß; wer mehrere Schlüsse übereinstimmender Kräfte geschickt zu verbinden weiß, hat ein vortreffliches Urtheil. Der Wille ist dagegen ein Begehren des Herzens; alles Begehren ist Neigung, alle Neigung ein Verlangen, sich mit dem geliebten Gegenstande zu vereinigen, und alles Verlangen ist der Versuch oder die Sehnsucht, etwas zu thun. Der Wille ist keine Sehnsucht, welche in den übrigen Gliedern empfunden wird, die auch die Thiere haben, er ist nicht blos eine bewegende Kraft des Körpers, sondern treibt den Verstand, daß dieser die begehrte Sache betrachte und über die Mittel nachdenke, dieselbe zu erlangen und zu genießen. Der Wille ist daher ein mit dem Gedanken des Verstandes immer verbundenes Begehren; er ist ohne den Gedanken sinnlicher Trieb [1]). Der Wille ist nicht der Verstand selbst, sondern Verstand und Wille hängen gegenseitig zusammen. Die Verrichtungen des Verstandes gehen oft ohne den Willen vor, aber der Wille bewegt immer den Verstand. Der Wille wird von dem Verstande nicht dazu bestimmt, das Gute zu begehren und das Böse zu fliehen; er begehrt nicht darum etwas, weil es dem Verstande gut scheint, sondern deshalb, weil der Wille danach verlangt, was dem Verstande gut scheint. Der Verstand kann, was dem Willen angenehm ist, nicht anders fassen, als unter dem Bilde des Angenehmen; ebenso das Unangenehme. Was als angenehm empfunden wird, das wird als gut, was als unangenehm, als böse empfunden. Alle Wirkungen des Willens sind äußerlich, nicht innerlich, darum ist auch die Wahl keine innerliche Willenshandlung, man hat deshalb irrthümlich geglaubt, auch gegen den Gemeinsinn, daß der Wille innerlich frei sei [2]). Der Verstand ist nicht

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 1. §. 35. p. 23: Igitur voluntas est concupiscentia cordis semper conjuncta cum cogitatione intellectus. Hinc si consideretur absque respectu ad potentiam cogitandi, dicitur appetitus sensitivus.

[2]) Ibid. §. 52 et 53. p. 26: Voluntas quoties agit, agit extra cor, ergo

die zuerst bewegende Kraft, sondern der Wille, weil er den Verstand bewegt [1]). Die von dem Willen gebotenen Verrichtungen heißen willkürliche, auch moralische; die übrigen Handlungen heißen nothwendige, gezwungene. Doch ist der Wille selbst keine willkürliche Handlung, sonst wäre es ein Wille des Willens, er ist auch keine freie, moralische, sondern eine nothwendige, in sich selbst natürliche Kraft des Menschen; er wird jedoch die moralische Kraft genannt, weil er die Quelle aller Moralität ist [2]). Die moralische Natur des Menschen ist daher die Verbindung des Vermögens zu wollen mit den dem Willen unterworfenen Vermögen [3]). Die moralische und physische Natur sind einander nicht entgegengesetzt, jene kann ohne diese nicht verstanden werden; aber die vernünftige Natur des Menschen wird der moralischen gewissermaßen entgegengesetzt, sofern die Gedanken nicht vom Willen abhängen; sie gehört in gewisser Beziehung aber zur moralischen, sofern sie vom Willen geleitet wird. Die menschliche Vernunft ist daher ein Prädicat des Verstandes, nicht des Willens, d. h. der Wille des Menschen selbst ist nicht vernünftig, weil er zuerst die Seele bewegt; der Mensch heißt wohl ein vernünftiges Thier, weil der Trieb des Thiers ohne Vernunft ist, aber der menschliche Wille ist mit der Vernunft immer verbunden. Die moralischen Handlungen heißen vernünftig, wenn sie mit der Vernunft übereinkommen, welche vom Willen nicht angetrieben wird; sie heißen unvernünftig, wenn sie derselben widerstreiten. Der Verstand urtheilt frei über die Natur der Dinge, auch über das Gute und Böse, so oft er vom Willen nicht angetrieben wird; er dient dem Willen, wenn er von demselben angetrieben wird.

---

falsum est, voluntatis actiones quasdam esse immanentes, cum omnes sint transeuntes.

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 1. §. 54. p. 27: Intellectus itaque nunquam est facultas primo movens alias facultates, at voluntas est primum agens animae humanae, quia movet intellectum.

[2]) Ibid. §. 56. p. 27: Ipsa tamen voluntas non est actio voluntaria, alias enim daretur voluntas voluntatis, neque adeo spontanea, neque moralis, sed et ipsa in se et naturalis potentia hominis est et necessaria, et non voluntaria, dicitur tamen voluntas potentia moralis, quia est fons omnis moralitatis.

[3]) Ibid. §. 57. p. 27: Natura igitur hominis moralis est complexus potentiae volendi cum potentiis voluntati subjectis.

Der Verstand hat daher seine Freiheit und Dienstbarkeit; beide sind in Hinsicht des Willens nicht innerlich, sondern äußerlich; der Wille ist innerlich weder frei noch dienstbar, sondern entbehrt als nothwendige Kraft aller Wahl. Er hat seine Freiheit und Dienstbarkeit in anderer Weise. Der Wille ist immer frei in Hinsicht des Verstandes, denn er wird von diesem nicht bewegt, aber diese Freiheit ist wieder äußerlich, er hat innerlich keine Freiheit, keine Wahl. Er dient andern Kräften sowohl außer- als innerhalb des Menschen, sofern dieselben dem Begehren angenehm sind, sofern sie das Begehren reizen. Da aber nicht immer eingesehen wird, daß der Wille, von Kräften der Art angeregt, wirkt, so heißt der Wille auch in dieser Beziehung frei, aber wieder nach der äußerlichen Freiheit, nicht nach der innerlichen. Freiwillig und frei ist verschieden. Die freiwillige Handlung wird von dem Willen geboten, sie dient demselben, sie wird auf dieselbe Art frei genannt, als der Wille selbst [1]. Sie heißt im Besondern menschliche Handlung, weil sie von dem Willen, dem ersten bewegenden Princip der menschlichen Seele, herkommt [2]. Die moralische Handlung wird dem Menschen darum imputirt, weil sie freiwillig, nicht, weil sie frei ist [3]. Die Sehnsucht des Willens nach einer mit demselben übereinstimmenden Sache heißt Begehren, Liebe, Hoffnung; die Sehnsucht nach einer dem Willen nicht gemäßen Sache, Verschmähen, Haß, Furcht. Beide heißen Gemüthsbewegungen, weil sie Affectionen der ersten Kraft der menschlichen Seele sind, auch Neigungen, weil sie von äußerlichen Dingen erregt werden, welche dem Gemüthe angenehm oder unangenehm sind. Diejenige Vernunft, welche von dem Willen nicht bewegt wird und deshalb frei ist, welche den Unterschied des wahren und des Schein-Guten erkennt, heißt die rechte Vernunft, aber die, welche vom Willen

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 1. §. 68. p. 29: Simul vero patet, spontaneum et liberum toto coelo differre. Spontanea enim actio est, quae a voluntate est imperata, adeoque voluntati servit, dicitur vero libera eo respectu, quo ipsa voluntas.

[2]) Ibid. §. 69. p. 29: Spontanea vero seu moralis seu voluntaria actio in specie humana dicitur, quia provenit a voluntate, tanquam primo principio movente animae humanae, adeoque homo qua talis ejus autor vocatur.

[3]) Ibid §. 70. p. 29: Atque eam ob causam imputatur etiam homini, quod spontanea sit, non quod libera.

getrieben das Schein-Gute für das Wahre hält, verderbte Vernunft [1]). Die Doctrin der Moral, welche die Kennzeichen der rechten und verderbten Vernunft nachweist, wäre gar nicht nöthig, wenn die menschliche Vernunft über den Unterschied des wahren und des Schein-Guten ohne Schwierigkeit urtheilen könnte. Aber die Sittenlehre erörtert nicht blos jene Kennzeichen, sondern zeigt auch, wie der Mensch die Lehre von dem wahren Guten zu seinem Nutzen verwenden kann. Der Wille ist die vornehmste Kraft der Seele, die Menschen sind ihrem Willen nach verschieden [2]). Die gewöhnliche Lehre von der Natur des Willens und der Freiheit wird dadurch zur Fabel [3]).

Die Begierden oder Affecte, von welchen kein Mensch frei ist, sind die Liebe zum Vergnügen, die Eigenthumsliebe und die Ehrliebe. Alle sind, ob zwar verschieden, aus einem und demselben Willen abzuleiten. Der Tractat des Cartesius über die Gemüthsneigungen ist in dieser Hinsicht voller Irrthümer und widersprechend. Wie jene Neigungen, können auch Hoffnung und Furcht, Freude und Trauer aus jenem Willen abgeleitet werden. Die drei erstgenannten Neigungen, des Vergnügens, der Eigenthums- und der Ehrliebe können unter dem gemeinsamen Namen der Liebe überhaupt begriffen werden. Sie sind drei active Vermögen, welche den Verstand zur Einheit mit einer angenehmen Sache treiben, wenn dieselbe entfernt ist. Dagegen sind Mäßigkeit, Gemeinsamkeit und Bescheidenheit Vermögen, die den Verstand antreiben, eine unangenehme Sache, sei sie entfernt oder gegenwärtig, wegzubringen. Die Affecte der Hoffnung und Furcht, der Freude und Traurigkeit sind Leidenschaften der Seele, welche aus der Empfindung eines Andern in oder außer dem Menschen entstehen. Der menschliche Wille ist eine endliche Kraft, welche nicht Alles kann, z. B. nicht fliegen, er ist von der Natur begrenzt; aber kein Mensch ist so kraftlos, daß er Andern nicht nützen oder schaden kann, und keiner so mächtig,

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. 1. c. 1. §. 90. p. 32.

[2]) Ibid. §. 117. p. 38: Nobis sufficiat, quod hactenus deduxerimus, et voluntatem esse primariam potentiam mentis et homines omnes voluntatibus differre.

[3]) Ibid. §. 119. p. 39: Plane corruet tota fabula doctrinae communis de natura voluntatis et libertatis ejusdem.

daß er der Hülfe Anderer nicht bedarf. Keiner liebt Alle, d. h. hilft Allen, und keiner haßt Alle. Keiner liebt den Andern so, daß er zu lieben nicht aufhören kann. Vor allen der Mensch kann dem Menschen am meisten helfen oder schaden[1]). Die Einigkeit des Willens vermehrt die Hoffnung und erzeugt die Liebe. Daraus entsteht der Frieden. Die Uneinigkeit vermehrt die Furcht, sie bringt den Haß mit sich und ruft den Krieg hervor. Jeder, welcher schaden kann, will nicht schaden, und jeder nicht helfen, welcher helfen kann. Darum darf man mit Hobbes den Krieg Aller gegen Alle nicht aus der Macht zu schaden ableiten. Im Allgemeinen gilt folgende Regel: man muß die Menschen mehr fürchten als sie hassen, weil sie öfters schaden können und wollen. Der weise Mann hilft Vielen, damit sie ihn lieben, fürchtet Viele, damit sie ihm nicht schaden, und widersteht Wenigen, damit sie ihn nicht hassen, aber vertraut allein der ewigen Macht. Der Wille des Menschen ist immer mit Hoffnung und Furcht verbunden, es giebt keine freiwillige Handlung ohne Hoffnung und Furcht[2]).

Mehrere willkürlich übereinstimmende Handlungen heißen Sitten; Sitten haben sowohl unwissende, als weise Menschen. Erstere kommen darin überein, daß sie am meisten sich selbst lieben, was der Grund ist, daß sie sich für die Besten und Weisesten halten. Thomasius zieht daraus allerlei Folgerungen, er sagt, solche setzen den Vorzug des Menschen in den Verstand und nehmen an, daß dieser den Willen im Begehren des Guten und Bösen leite; sie stellen das Moralische dem Natürlichen entgegen, und lehren, daß der Wille nicht gezwungen werden könne, sondern frei sei. Sie suchen das Gute in dem, wovon sie sinnlich afficirt sind, sie erkennen sich selbst nicht, sondern forschen über das Unendliche, während sie das Endliche vernachlässigen; sie wollen die unsichtbare Idee begreifen und fassen die Natur der sinnlichen Dinge nicht; sie ziehen nur Theile dem Ganzen vor, sie hoffen das Unmögliche und fürchten das Geringfügige; sie halten für ehrbar, was mit ihrer Leidenschaft stimmt, sie affectiren die Freiheit und lieben die Knecht-

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 2. §. 63. p. 55: Omnium vero maxime homo hominem adjuvare eique nocere potest.

[2]) Ibid. cap. 2. §. 1—69. p. 46 seq.

schaft — kurz, sie haben keinen wahren Begriff vom Anständigen und Ehrbaren. Einig in ihrer Thorheit, stimmen sie doch in ihren andern Begierden nicht überein. Oft streiten sie wegen dieser Uneinigkeit und helfen sich selten. Der Naturzustand ist daher weder ein Zustand des Krieges noch des Friedens, sondern ein confuses Chaos aus beiden, aber mehr ein Kriegs- als ein Friedenszustand[1]). Einige Neigung zum Frieden wird jedoch bei jedem Menschen angetroffen; die Menschen sind zum Frieden nicht ungeschickt, sobald sie von den äußeren Kräften dazu geführt werden. Die genannten Neigungen des Vergnügens, der Eigenthums- und der Ehrliebe sind die Quelle der Uebereinstimmung und der Differenz unter den Menschen; jene Uebereinstimmung und Differenz muß darum gleichfalls betrachtet werden[2]).

Wenn jeder nach seiner Neigung handeln wollte, welche den Neigungen Anderer widerstrebt, so würde daraus der größte Schaden entstehen. Darum müssen die menschlichen Handlungen einer Norm unterworfen werden, wenn kein Krieg Aller gegen Alle entstehen soll. Aber man darf aus der Nothwendigkeit einer solchen Norm nicht die Vorzüglichkeit der Menschen oder anderer Kreaturen ableiten wollen. Daraus folgt vielmehr das höchste Elend der Menschen. Jene Meinung fließt aus der irrigen Ansicht von der innerlichen Willensfreiheit. Es fragt sich, wer die Norm, die Regel geben soll? Das Gewissen eines Jeden kann die Norm nicht sein, erstens würden dann ganz verschiedene und entgegengesetzte Normen entstehen und zweitens müßten die Principien angeboren sein, wie die Scholastiker lehren. Die Norm kann nur von weisen Männern gebildet werden: ein solcher weiser Mann giebt den unwissenden Thoren Rath oder Befehl[3]). Rath und Herrschaft kommen darin überein, daß sie den künftigen Handlungen die Norm vorschreiben, Furcht und Hoffnung erwecken, damit die Menschen das Böse fliehen und das Gute thun, d. h. die eignen Leidenschaften unter-

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 3. §. 55. p. 75: Itaque status naturalis hominum omnium accurate loquendo nec status belli est, nec status pacis, sed confusum chaos.

[2]) Ibid. §. 56—88. p. 76—81.

[3]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 4. §. 32. p. 90: Ea (norma) duplex est: vel enim sapiens consilia dat insipientibus, vel iis imperat.

drücken, sofern diese den gemeinsamen Frieden stören und das Leben verkürzen. Der Weise proponirt das ehrbare, angenehme und nützliche Gut: die Bewahrung des Friedens bezweckt das ehrbare, die kluge Vorsicht das nützliche und die Sorge für das Angenehme das angenehme Gute. Diese Güter sind einander nicht entgegenzusetzen und nicht von einander zu trennen. Auch soll man nicht spitzfindig erörtern wollen, ob das wahrhaft Gute in der Selbstliebe oder in der Liebe Anderer zu suchen sei. Niemand liebt Andere, es sei denn wegen seines eignen Wohls. Keiner liebt sich selbst, wenn er nicht zugleich Vieles außer sich liebt. Nur die Thoren meinen, daß sie Andere mehr als sich selbst lieben. Die Selbstliebe und die Liebe zu Andern sind bei den Weisen nicht entgegengesetzt, sondern gleich. Es giebt eine rechte und eine verderbte Selbstliebe, eine weise und eine thörichte Freundschaft: keine kann die Norm der andern sein. Der Rath sieht auf den Nutzen dessen, der Rath verlangt, die Herrschaft auf den Nutzen der Gehorchenden. Ersterer findet zwischen Gleichen statt, letztere zwischen Ungleichen. Rath wird gewöhnlich dem ertheilt, welcher denselben will, Herrschaft wird auch wider Willen Jemandem aufgedrungen. Der Rath ist mit Ueberredung, mit Vernunftschlüssen gepaart, die Herrschaft setzt zwar Gründe voraus, aber vernünftelt nicht viel. Die Norm des Weisen, wodurch die Thoren von der Unglückseligkeit zur Glückseligkeit geführt werden, besteht aus drei Hauptbestimmungen: aus der Erlangung der inneren Ruhe, um die drei ersten Begierden zu mäßigen, aus der Beförderung der äußeren Ruhe durch friedliche Handlungen, und aus der Vermeidung der Störung jener Ruhe durch Unterlassung solcher Handlungen, die den Frieden stören können[1]). Um eine Gesellschaft mehrerer Menschen zu regieren, ist sowohl Rath als Herrschaft nöthig. Herrschaft ohne Rath wird leicht zur Tyrannei, und Rath ohne Herr-

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 4. §. 73. p. 96—97: Ideo patet quod sapientis norma, intendens stultos ab infelicitate ducere ad felicitatem, ad tria summa capita perspiciat: ad acquirendam quietem internam, hoc est, ad moderandas stultitias concupiscentium trium primarum: ad procurandam quietem externam actionibus pacificis, ad evitandam turbationem quietis externae omissione actionum pacem turbantium.

schaft reicht zur Verbesserung nicht aus [1]). Die Handlungen sind gute, schlechte und mittlere. Die guten Handlungen beabsichtigen den innern Frieden, die bösen Handlungen stören den äußern Frieden, die mittlern stören und fördern den letztern nicht, sie suchen wohl den äußern Frieden, aber ohne die gehörige Sorge für den inneren. Dies sind die Quellen des Ehrbaren, Anständigen und Gerechten [2]). Das Ehrbare leitet die innerlichen, das Anständige die äußeren Handlungen, damit die Menschen sich das Wohlwollen Anderer erwerben. Das Gerechte leitet gleichfalls die äußeren Handlungen, damit der Friede nicht gestört und der gestörte Friede wieder hergestellt werde [3]). Diese drei Güter sind nicht zu trennen. Denn der ist nicht ehrbar, der nicht zugleich ehrbar, anständig und gerecht lebt. Sie können oft deshalb ohne Unterschied gebraucht werden. Man muß den Rath und die Herrschaft vom Vertrage unterscheiden. Erstere kommen darin mit dem letztern überein, daß dieser wie jener den Paciscenten auch die Norm des Handelns für künftige Dinge vorschreibt; aber der Vertrag unterscheidet sich von dem Rath dadurch, daß er den Nutzen dessen berücksichtigt, dem er gegeben wird, während der Vertrag blos den Nutzen bald des einen Paciscirenden, bald beider in Betracht zieht. Der Rath bezweckt mehr die innere, der Vertrag mehr die äußere Verpflichtung. Der Vertrag ist von der Herrschaft dadurch unterschieden, daß letztere zwischen Ungleichen, ersterer zwischen Gleichen stattfindet. Die Herrschaft bezweckt gewöhnlich den Nutzen des Herrschers, der Vertrag den gemeinschaftlichen Nutzen. Der Vertrag unterscheidet sich von beiden dadurch, daß derselbe nicht unmittelbar verpflichtet, sondern mittelbar durch vorausgesetzten Rath und Herrschaft. Oder der Vertrag verpflichtet niemals an und für sich selbst, man muß ihn immer nach der Norm des

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 4. §. 77. p. 97: Sua sponte sequitur, quod ad regendam ejusmodi societatem opus sit et consilio et imperio. Ergo intuitu talium societatum imperium sine consilio in tyrannidem invadit, consilium sine imperio insufficiens est ad emendationem.

[2]) Ibid. §. 89. p. 99: Habes simul fontes triplicis boni, honesti, decori, justi.

[3]) Ibid. §. 90. p. 100: Honestum dirigit actiones insipientium internas, decorum externas, ut aliorum benevolentiam acquirant, justum externas, ne pacem turbent, et turbatam restituant.

Raths des Natur- und Völkerrechts und nach der Norm der Herrschaft des bürgerlichen Rechts prüfen[1]).

Alles Recht wird entweder für eine Norm genommen, oder für die Macht etwas zu thun. Diese setzt jene voraus. Recht und Verbindlichkeit beziehen sich auf einander, aber unterscheiden sich dadurch, daß jedes sich seines Rechtes, aber nicht seiner Verbindlichkeit begeben kann. Beide gehören zur Norm, aber es giebt ein Recht vor der Norm. Dies Recht ist zwiefach: es ist entweder von Natur, in der Abstraction von allem menschlichen Willen, oder es entsteht aus einem menschlichen Gesetze oder Vertrage. Wir haben das erste Recht vor der dem menschlichen Willen vorhergehenden Natur, oder von der Norm des natürlichen Rechts, das letztere von der Norm des menschlichen Willens oder aus dem menschlichen Recht. Jenes heißt angebornes, dieses angenommenes Recht[2]). Ein Beispiel des angebornen Rechts ist die Freiheit und ursprüngliche Gemeinschaft, des angenommenen Rechts die Herrschaft und das Eigenthum[3]). Das Gegentheil des Rechts und der Verbindlichkeit ist das Unrecht, die Beleidigung. Wer also seines Rechts sich bedient, der thut Niemandem Unrecht. Aus dem Unrecht, der Negirung des Rechts entsteht die ungerechte, aus der Verbindlichkeit die gerechte Handlung. Das Recht, die dem Recht entsprechende Verbindlichkeit und das Unrecht fordert immer zwei Menschen und setzt dieselben voraus. Darum hat Niemand ein Recht gegen sich selbst. Keiner kann sich selbst beleidigen und Keiner ist sich selbst verpflichtet. Keiner kann sich selbst das Gesetz geben[4]). Daher ist alles

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 4. §. 91—99. p. 100, 101.

[2]) Ibid. cap. 5. §. 11. p. 105: Unde jus duplex est, vel quod abstrahendo a voluntate omni humana habeo, vel quod ex lege humana vel pacto oritur. Primum jus dicimus habere a natura antecedente voluntatem humanam, vel a norma juris naturalis. Secundum a norma voluntatis humanae, vel etiam ex jure humano. Prius dicitur jus connatum, alterum acquisitum.

[3]) Ibid. §. 12. p. 105: Juris connati exemplum est libertas et communio primaeva. Acquisiti imperium et dominium.

[4]) Ibid. §. 16. p. 106: Patet igitur, quod jus item obligatio externa juri correspondens et injuria semper supponant duos homines. Unde nemo habet proprie jus in se ipsum, nec sibi injuriam facere potest, nec sibi ob-

Recht äußerlich, nicht innerlich; von der dem Recht entsprechenden äußerlichen Verbindlichkeit gilt dasselbe [1]. Anders ist es mit der innern Verpflichtung, welche nicht immer andere Menschen voraussetzt. Der Mensch ist nach derselben verpflichtet, auch wenn er allein ist, seine Affecte zu mäßigen, denn es bleibt die vernünftige Furcht des Schadens zurück, wenn er dagegen handelt. Es heißt in dieser Hinsicht, daß wir uns selbst verpflichtet sind, daß wir uns selbst das Gesetz geben, daß Jeder sich selbst der Nächste ist [2]. Darum reicht die Verbindlichkeit weiter als das Recht, darum werden Recht und Pflicht nicht auf gleiche Weise eingetheilt [3]. Die Verbindlichkeit entsteht aus den Regeln des Ehrbaren, das Recht entsteht nicht aus diesen Regeln [4]. Das Recht entsteht auch nicht aus den Regeln des Anständigen; obwohl dieselben den Menschen im Verhältniß zu andern betrachten, so kann doch Niemand zum Anständigen gezwungen werden. Thomasius folgert daraus, daß die Eintheilung des Rechts von Seiten des H. Grotius nicht richtig sei, weil jedes Recht vollkommen sei, aber das unvollkommene Recht nicht weiter als auf das gehe, was wir nach den Regeln der Anständigkeit, nicht der Gerechtigkeit, von Andern bitten, auch habe das unvollkommene Recht kein demselben entgegengesetztes Unrecht. Was daher der Mensch aus der innern Verbindlichkeit nach den Regeln des Anständigen und Ehrbaren thut, das ist tugendhaft, er wird deshalb auch tugendhaft, nicht gerecht genannt; aber was er nach den Regeln des Gerechten aus innerer Verbind-

---

ligatur. Hinc volenti non fit injuria. Et nemo sibi ipsi legem dicere potest.

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturalis et gentium. Lib. I. c. 5. §. 17. p. 106: Ergo jus omne externum, non internum. Ergo eadem dicenda sunt de obligatione juri respondente i. e. externa.

[2]) Ibid. §. 18. p. 106: Alia igitur est ratio obligationis, quam supra internam diximus. Haec enim non semper supponit alios homines, sed etiamsi homo solus esset, obligaretur ad moderandos affectus suos, quia remaneret metus rationalis damni, si contra faceret. Et hoc intuitu dicimur obligati nobismet ipsis, et quod (v. g. per acta) legem ponamus nobismet ipsis, quod quilibet sibi ipsi sit proxime obligatus.

[3]) Ibid. §. 19. p. 107: Ergo obligatio latior est jure; et ergo non eaedem etiam sunt divisiones juris et obligationis.

[4]) Ibid. §. 20. p. 107: Ergo obligatio quidem oritur etiam ex regulis honesti, sed jus ex regulis honesti non oritur.

lichkeit thut, ist gerecht, in dieser Beziehung heißen seine Handlungen gerecht [1]). Das Recht auf Alles fällt damit hinweg, weil die Verpflichtung, welche ohne Recht sein kann, doch nicht Recht ist, es sei denn in dem besondern Fall der höchsten Nothwendigkeit ohne Verpflichtung. Jenes Recht hat keine entsprechende Verbindlichkeit, weil Alle das Recht auf Alles haben. Auch fällt die andere Lehre hinweg, nach welcher alles Recht zuletzt aus dem Vertrage kommt. Wie es ein angebornes Recht giebt, so verpflichtet der Vertrag nicht an und für sich; derselbe kann für sich ein Recht weder erzeugen noch bestätigen [2]). Das Recht wird in beiderlei Hinsicht in Naturrecht, Völkerrecht und Civilrecht eingetheilt [3]). Das Recht für Gesetz genommen ist entweder natürlich oder positiv. Das Fundament dieser Eintheilung ist das Princip der Erkenntniß. Das Naturrecht wird aus dem vernünftigen Schließen eines ruhigen Gemüths erkannt, das positive Recht fordert Offenbarung und Veröffentlichung [4]). Das Naturrecht wird im weitern Sinne genommen, dann faßt es alle moralischen Gebote unter sich, welche aus der Vernunft fließen, mögen sie Regeln des Gerechten oder Ehrbaren und Anständigen sein; oder es wird im engern Sinne genommen, dann gilt es für die Gebote des Gerechten, sofern dieses von dem Ehrbaren und Anständigen unterschieden wird. Im erstern Fall ist das Princip der Erkenntniß des Naturrechts eins, gemeinsam, ursprünglich und allgemein, im letztern Falle speciell, partikulär [5]). Die Vernachlässigung dieses Unterschiedes hat viele

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturalis et gentium. Lib. 1. cap. 5. §. 25. p. 107—8: Fluit ex dictis, quod quae homo facit ex obligatione interna, et regulis honesti et decori, dirigantur a virtute in genere, et ab iis homo dicatur virtuosus, non justus; quae vero facit ex regulis justi seu obligatione externa, diriguntur a justitia, et ab ejusmodi actionibus dicitur justus.

[2]) Ibid. §. 27. p. 108: Pactum per se non obligare, ergo nec potest per se jus aut producere aut confirmare.

[3]) Ibid. §. 28. p. 108: Dividitur jus in utroque significatu in naturale, gentium et civile.

[4]) Ibid. §. 29. p. 108: Jus pro lege acceptum est vel naturale vel positivum. Fundamentum hujus divisionis est principium cognoscendi. Jus naturae cognoscitur ex ratiocinatione animi tranquilli, jus positivum requirit revelationem et publicationem.

[5]) Ibid. §. 31. p. 108: Priori modo principium cognoscendi jus natu-

unnütze und schwere Disputationen über das Princip des Naturrechts erzeugt. Alles positive Recht wird durch andere Menschen verkündigt, und offenbart. Ob dies durch unmittelbaren Befehl geschieht, untersucht die Philosophie nicht, das überläßt sie der Theologie. Das natürliche Recht ist in aller Herzen geschrieben, es hat keine Offenbarung durch Andere und keine Autorität nöthig, es heißt darum göttlich, denn es hat von Gott, dem Urheber der ganzen, auch der menschlichen Natur, seinen Ursprung [1]). Aber das natürliche und positive, das göttliche und menschliche Gesetz sind nicht Arten derselben Natur. Jenes gehört mehr zu den Rathschlägen, dieses gebietet mehr die Herrschaft. Die bloße Vernunft weiß nicht, daß sie Gott als einen König und Herrn fassen muß, der diejenigen straft, welche gegen die Gebote des Naturrechts handeln. Die Strafe ist ihrer Natur nach menschlich und willkürlich; alle Strafe geht von einem gebietenden Menschen aus. Das Naturrecht sagt blos, daß die Uebertreter des Naturrechts Strafe verdienen. Gott ist mehr ein Lehrer des Naturrechts, als ein Gesetzgeber. Wenn ein Weiser Gott sich als einen Herrscher vorstellt, so denkt er sich ihn mehr als einen Vater, denn als einen Herrscher, weil es der Güte Gottes mehr gemäß ist, das Wohl der Menschen zu fördern, als auf despotische Weise seinen Nutzen zu suchen. Aber der Befehl eines Vaters ist mehr Rath als Herrschaft. Der Unterschied des göttlichen und menschlichen Gesetzes ist, daß jenes unveränderlich, dieses veränderlich ist, denn die Natur aller Dinge ist veränderlich. Die Gebote des Gerechten sind trotzdem ihrer Natur nach allgemeiner und bleibender, als die Gebote des Ehrbaren und Anständigen. Jene sind immer dieselben, diese wechseln und lassen viele Einschränkungen zu. Die Regeln des Gerechten zwingen das Böse, die Regeln des Ehrbaren berücksichtigen das Gute, aber die Art, zu demselben zu gelangen, ist verschieden, weil die Art der Abweichung nicht immer dieselbe ist. Die Regeln des Anständigen

---

rale debet esse unum, commune, primum et plane universale, posteriori, potest esse secundo primum, speciale et particulare.

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 5. §. 33. p. 109: Jus vero naturale cum quorumlibet cordibus inscriptum sit, nec revelatione aliorum et autoritate sola opus habeat; inde divinum dicitur, videlicet, quia ortum ducit ab autore naturae omnis, etiam humanae, deo.

berücksichtigen viele Grade des dazwischen liegenden Guten und Bösen. Daraus folgt das Absurde der scholastischen Behauptung, daß die negativen Gebote des Naturrechts immer und auf immer, die affirmativen Gebote immer, aber nicht auf immer verpflichten. Die Gebote des Ehrbaren sind universell, aber die besondern Regeln thun Manches hinzu; daher der gemeine Satz, daß nicht Alles bei Allen ehrbar und unehrbar ist. Dasselbe gilt von den Geboten des Anständigen. Bei Allen ist nicht Alles anständig und unanständig; daher ist das Anständige und Ehrbare entweder natürlich oder positiv; daher kommt die Nothwendigkeit des positiven Rechts [1]).

Das Naturrecht im weitern Sinne umfaßt die ganze Moralphilosophie, Ethik und Politik. Die Ethik lehrt die Principien des Ehrbaren, die Politik die Principien des Anständigen. Das Naturrecht im engern Sinne lehrt die Principien des Gerechten und Ungerechten und ist von der Ethik und Politik unterschieden [2]). Auch das Recht, welches das moralische Vermögen oder die Eigenschaft der Person bedeutet, das sich auf die Norm bezieht, ist natürlich oder positiv. Das natürliche Gesetz kann von einem positiven nicht geändert werden; aber das positive Gesetz kann sowohl das natürliche als das positive Recht vermehren, verringern, aufheben, weil beides seiner Natur nach durch das natürliche Gesetz erlaubt, nicht geboten und verboten ist. Natürliches Recht heißt, was bei mehreren uns bekannten Menschen dasselbe zu sein pflegt; positives Recht, was bei jenen wechselt [3]). Das Princip des Natur- und Völkerrechts ist das Princip des Erkennens desselben, oder die erste und allgemeinste Proposition des Naturrechts, aus welcher alle andern abgeleitet werden können [4]). Der Wille Gottes soll

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. 1. c. 5. §. 34—57. p. 109—14.

[2]) Ibid. §. 58. p. 114: Jus naturae late dictum comprehendit totam philosophiam moralem, Ethicam sic et Politicam. Nam Ethica tradit principia honesti, Politica principia decori. Jus autem naturae stricte dictum, quod in specie tradit principia justi et injusti, ab Ethica et Politica sic sensibiliter secernitur.

[3]) Ibid. §. 59—64. p. 114—15.

[4]) Ibid. cap. 6. §. 1. p. 120: Per principium hic non intelligitur principium obligandi in jure nat. et gent., sed propositio prima et generalissima juris naturae, unde reliqua omnia deduci possunt.

hier nicht her gehören, diejenigen sollen die Sache nur verwirren, welche ihre Zuflucht zu dem Willen Gottes nehmen, wenn sie gegen Andere streiten [1]). Sie sollen den Zweifel nicht heben, wenn nachher gefragt wird: wie erkennt man, ob dies oder jenes der Wille Gottes sei? [2]). Das erste Princip muß wahr sein, d. h. das Prädicat desselben muß nothwendig mit dem Subject verknüpft sein. Es muß ferner deutlich sein, d. h. es darf nicht nur mit dem Verstande der Weisen, sondern auch der Unwissenden übereinstimmen, sonst wird es diese nicht überzeugen. Es muß endlich adäquat sein, d. h. alle Gebote des Naturrechts müssen daraus abgeleitet werden können [3]). Die Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes kann daher kein deutliches Princip sein [4]). Man braucht darum an der Wahrheit desselben nicht zu zweifeln und zu sagen, daß das Naturrecht auch dann verpflichten würde, wenn man annähme, daß kein Gott wäre, welcher für die menschlichen Angelegenheiten sorgte. Das ist zu verwerfen, das Naturrecht ist eine Art des streng genommenen Gesetzes, und erzeugt eine äußere Verbindlichkeit. Zur innern Verbindlichkeit des Naturrechts reicht der Beweis der nothwendigen und natürlichen Verbindung unendlicher Gefahr mit einem thörichten Leben hin und unendlicher Wohlthat mit einem weisen Leben, auch wenn die Menschen eine irrige Meinung von Gott, dem Urheber der Natur haben [5]). Das Naturrecht verpflichtet alle Menschen, mögen sie Fromme sein oder Atheisten. Jenes Princip

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris nat. et gent. Lib. 1. cap. 6. §. 2. p. 120: Qui acriter disputantes contra principia aliorum confugiant deinde ad voluntatem dei.

[2]) Ibid. §. 3. p. 120—21: Neque etiam dubium tollunt, cum postea quaeratur: Unde cognoscam, utrum hoc vel illud sit voluntas dei.

[3]) Ibid. §. 4. p. 121: Debet autem primum principium, quod quaerimus, esse primo verum, h. e. ejus praedicatum cum subjecto necessario connectitur. Deinde perspicuum, hoc est, ut non solum conveniat cum intellectu sapientum, sed et sit ad captum et sensum communem stultorum; alias enim nunquam eos persuadebit. Denique adaequatum, ut et omnia et sola praecepta juris naturae inde deriventur.

[4]) Ibid. §. 5. p. 121: Ut igitur modo notatum, convenientiam cum voluntate dei non esse posse principium perspicuum.

[5]) Ibid. §. 7. p. 121: Scilicet sufficit ad obligationem juris naturae internam et ad ejus vim consulendi stultis, demonstratio necessariae et naturalis connexionis damnorum infinitorum cum vita stulta, et infinitorum

ist dem Naturrecht nicht eigen, und dann ist es dem positiven Gesetze gemäß, welches diejenigen lehren, welche das Wort Gottes erläutern. Denselben Fehler hat das Princip der Uebereinstimmung des Naturrechts mit der Heiligkeit Gottes, welche dem Menschen nicht ins Herz geschrieben ist. Auch ist das Princip der Integrität oder die Uebereinstimmung der menschlichen Handlung mit der letztern zu verwerfen. Jenes Princip ist weder wahr, noch evident, noch adäquat. Ein Arzt, welcher einen Kranken heilen soll, untersucht nicht den ursprünglichen Leib Adams. Erzeugt das Naturrecht im Herzen des Menschen eine gewisse Verbindlichkeit, auch wenn derselbe eine irrige Meinung von Gott hat, so wird es geschickt sein, selbst die Unwissenden und Thoren zu überzeugen, mögen sie eine Ansicht von dem Ursprung des Menschengeschlechts haben, welche sie wollen. Auch die Meinung ist falsch, nach welcher die Nothwendigkeit, daß die Verträge bewahrt werden müssen, Quelle des Naturrechts sein soll, denn Verträge erzeugen ohne das Gesetz keine Verbindlichkeit, also können sie Quelle des Gesetzes sein. Es giebt Rechte vor allen menschlichen Verträgen, z. B. das Recht der Freiheit, das Recht der Vertheidigung des Lebens. Auch das Gebot: suche Frieden, wo du ihn haben kannst, wo nicht, so hilf dir durch Krieg, scheint aus mancherlei Gründen empfehlenswerth, wenn man die Sache nicht genauer betrachtet. Denn es enthält nicht die Gebote des Ehrbaren, sondern spricht nur von dem äußern Frieden, und in Hinsicht der Gebote des Gerechten und Anständigen ist es gleichfalls dunkel [1]). Auch gesteht Thomasius, daß ihm die Bewahrung der Gesellschaft, welche er früher gegen die Einwürfe der Gegner vertheidigt hatte, jetzt mißfalle, weil sie in der Deduction der Pflichten des Menschen gegen sich selbst Umschweife nöthig habe, die Gebote des Ehrbaren nicht deutlich begreife, die Gebote des Gerechten und Ungerechten untereinander menge, oder sie wenigstens nicht genau unterscheide [2]). Er sagt,

---

bonorum cum vita sapienti, etiamsi erroneam habeant opinionem de autore naturae, deo.

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris natur. et gentium. Lib. I. cap. 6. §. 8—18. p. 21—24.

[2]) Ibid. §. 19. p. 124: Custodia societatis hactenus quidem a nobis contra objectiones dissentientium non male defensa, jam male displicet, quia partim ambagibus opus est in deducendis hominis officiis erga se ip-

die allgemeine Norm aller Handlungen, der Fundamentalproposition des Natur- und Völkerrechts ist: man muß thun, was das Leben der Menschen lang und glücklich macht, und lassen, was dasselbe unglücklich macht, was den Tod befördert[1]). Dieser Satz ist erstens wahr, denn die Menschen lieben alle das längste und glücklichste Leben; er ist zweitens deutlich, denn die Verbindung des Subjects mit dem Prädicat fassen selbst die Unwissenden und Thoren, weil Alle lange und glücklich leben wollen; er ist drittens adäquat, denn er begreift alle moralischen Gebote unter sich und reicht zugleich den Schlüssel zur Unterscheidung der Principien des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen dar. Das glücklichste Leben ist das, was zugleich das größte Lob verdient, was auf das Angenehmste vollbracht wird und mit allen Dingen versehen ist. Dieses Leben ist nach dem Geschmack aller Menschen: der Ehrgeizigen wegen des Lobes, der Genußsüchtigen wegen des Angenehmen, der Geizigen wegen der Fülle der Güter. Und dennoch geschieht der Wahrheit kein Abbruch. Wer will leugnen, daß das Leben des Weisen am meisten lobenswürdig, angenehm und genügsam sei? Es kann kein ruhiges und lobenswerthes, angenehmes und genügsames Leben sein, wenn man nicht ehrbar, anständig und gerecht lebt. Der Weise hat gegen die Unwissenden und Thoren und deren Fehler ein Universalmittel in der Hand. Das Princip des Ehrbaren ist: was du willst, daß Andere dir thun sollen, das thue dir selbst; des Anständigen: was du willst, daß Andere dir thun sollen, das thue du ihnen; des Gerechten: was du nicht willst, daß dir geschehe, das thue auch keinem Andern[2]). Ehrbares, Anständiges und Gerechtes sind einander nicht unterzuordnen, entgegenzusetzen, sondern zusammenzusetzen. Jede Norm, auch die weiseste, ist

---

sum; partim non adeo perspicue comprehendit praecepta honesti; partim etiam vel miscet, vel certe non accurate secernit praecepta justi et decori.

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris natur. et gentium. Lib. I. cap. 6. §. 21. p. 124: Facienda esse, quae vitam hominum reddant maxime diuturnam et felicissimam, et evitanda, quae vitam reddunt infelicem et mortem accelerant.

[2]) Ibid. §. 40—43. p. 128: Primum principium honesti hoc esto: quod vis, ut alii tibi faciant, tu te tibi facies; decori: quod vis ut alii tibi faciant, tu ipsis facies; justi: quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.

vergebens, wenn sie der Unwissenheit und Thorheit nicht verdeutlicht wird. Die Thoren müssen willfährig sein und die Weisen müssen Autorität haben. Die Autorität besteht darin, daß die erstern die Meinungen und Ansichten der letztern annehmen. Autorität ist die Meinung der Macht, welche mit der Tugend eines Andern verbunden ist. Der Weise nützt den Thoren, hilft denselben wider ihren Willen durch Beispiel, Belohnung, Strafe. Diese Mittel müssen vereinigt sein, wenn die Thoren gebessert werden sollen. Thomasius zieht dahin auch die Zurechnung und Begnadigung und spricht sich nochmals gegen die innere Freiheit aus [1]).

Das zweite Buch der Fundamente des Natur- und Völkerrechts bezieht sich auf die Institutionen der göttlichen Jurisprudenz, auf deren Läuterung und Verbesserung, besonders auf die Anmerkungen in denselben [2]). Die vielen Revidirungen, Aenderungen, Ausstellungen, Ausmerzungen betreffen vorzugsweise die Capitel des zweiten und dritten Buches der Institutionen der göttlichen Jurisprudenz, welche alle anzuführen deswegen überflüssig ist, weil Thomasius über den Standpunkt in den Institutionen bereits hinausgegangen war. Auch findet man jene Verbesserungen in den späteren Ausgaben der Fundamente nicht mehr. Die verbessernden Anmerkungen betreffen die Pflichten der Menschen gegen sich selbst, die zu bewahrende Gleichheit, das Verbot der Verletzung Anderer, das Eigenthum, die Ehe, die väterliche Gewalt, die Pflichten der Staatsbürger und der Bundesgenossen. Der Hauptgesichtspunkt in Allem ist, daß die Principien des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen an die Stelle der früheren Erläuterungen durch das positiv allgemeine Recht und das Socialitätsprincip treten sollen. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst sollen nicht mehr aus der Socialität abgeleitet werden können, die Ehe kein Sacrament sein, zur väterlichen Gewalt soll kein offenbartes Gesetz mehr nöthig sein, die göttlichen Strafen sollen wegfallen und die Stände der Integrität und Corruption sollen in dem Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft, sowie in den Pflichten der Staatsbürger und der

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. cap. 7. §. 1—59. p. 137—47.

[2]) Ibid. Lib. II. p. 148—96. (Annotata emendantia ad Librum II. Inst. jurispr. div.; ad Librum III.)

Bundesgenossen aufgehoben werden. Thomasius verbreitet sich außerdem noch über die Meinungen von Gott, über das Recht der Fürsten in Religionssachen, über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit des Kriegs, über Inquisition und zuletzt über die Frage, ob Gott Ursache der Majestät sei. Diese Frage soll theoretisch und in der Erklärung des Naturrechts von keinem Nutzen sein. Er sagt: der Grund, warum man das so heftig vertheidigt, ist, daß die protestantischen Theologen hierin dem päpstlichen Clerus nachahmen, welcher es für ein Verbrechen hält, wenn Jemand gegen seine absurden Meinungen etwas zu sagen wagt [1]). Thomasius empfiehlt Lockes Schrift vom menschlichen Verstand, welche zur geschickten Anwendung der Regeln einer guten Interpretation, viel weniger zur Befestigung derselben beitragen könne [2]). Zuletzt will er die Socialität nicht mehr für ein deutliches und zulängliches Princip anerkennen, sondern will, daß das Naturrecht nicht mehr in der engeren Bedeutung für die Gebote des Gerechten, sondern in dem weiteren Verbande der Gebote des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen betrachtet werden soll [3]).

Wir finden in den Fundamenten des Natur- und Völkerrechts Manches von Thomasius aufgenommen und verworfen, was er in seinen früheren Schriften behauptet und erörtert hatte. Die Fundamente haben namentlich durch den Wegfall der Institutionen und die Aufnahme so vieler Bestimmungen besonders aus den Einleitungen der Vernunft- und Sittenlehre ihre eigenthümliche Form und Gestalt empfangen. Die Fundamente müssen als das Resultat und das Product aller der Bemühungen und Kämpfe angesehen

---

[1]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. II. ad cap. 6. §. 9. lib. 3. Inst. jurispr. div. p. 195: Quaestio an deus sit causa majestatis, est mere theoretica, nullum usum habens in definiendis praeceptis juris naturae. Quod vero tam mordicus defendi soleat, in causa est, quod ex theologis Protestantibus aliqui imitentur Clerum pontificum, qui crimen interpretatur, si quis contra sententias ejus absurdissimas saltem hiscere audeat.

[2]) Ibid. ad cap. 12. §. 9. lib. 2. Inst. jurispr. div. p. 171.

[3]) Ibid. ad cap. 2. §. 4. lib. 3. §. 4. Inst. jurispr. div. p. 174: Nos nec socialitatem amplius pro principio perspicuo et adaequato agnoscere, nec jus naturae amplius in stricto significatu pro solis praeceptis justi, sed in lato pro complexu praeceptorum honesti, decori et justi accipere.

werden, welche Thomasius um die Entwickelung und höhere Fassung des Naturrechts gehabt hat.

Bierling schrieb an Leibnitz, ihm habe sehr gefallen, was er, Leibnitz, über die drei Grade des Naturrechts gesagt habe. Das weiche nicht sehr ab von der Hypothese des Thomasius über das Gerechte, Ehrbare und Anständige in dessen Fundamenten des Natur- und Völkerrechts. Leibnitz antwortete ausführlich, nachdem er sich über Thomasius gelegentlich schon früher geäußert hatte: Christian Thomasius hat viel Vortreffliches, aber doch ist Manches gegen ihn zu erinnern [1]). In seinen neuesten Productionen ist er viel genauer, als sonst, in seiner Dissertation über den Ursprung des Feudalwesens ist viel Gutes enthalten [2]), aber er thäte besser, seine Streitigkeiten mit den Pietisten einzustellen, als dieselben zu nähren [3]). Thomasius nennt dagegen Leibnitz gar nicht. Wir haben wenigstens in den betrachteten Schriften nirgends gefunden, daß er seiner persönlich erwähnt habe. Leibnitz schrieb an Bierling: wenn Thomasius sagt, daß diejenigen, welche in der Weisheit fortgeschritten sind, durch bloßen Rath regiert werden können, daß dazu keine Macht erforderlich sei, so wage er, dem zu widersprechen. Daß man Jemandem in Allem vertrauen könne, dazu gehöre große Weisheit, so weise seien Wenige, und das betreffe weniger das Recht, als den Nutzen. Auch könne er sich nicht mit der Behauptung des Thomasius befreunden, daß das erste und allgemeine Princip des Naturrechts sein solle, zu thun, was dem Menschen ein langes und glückliches Leben bereiten könne, weil jenes Princip Alles auf dies kurze Leben beschränke, auf das ewige Leben dabei keine Rücksicht genommen werde. Wegen der göttlichen Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele, welche auf natürliche Art erkannt würden und das Naturrecht gründeten, könne es geschehen, daß der Weise um der ewigen Güter willen auf das gegenwärtige Leben verzichten müsse; daher könne man dies Princip leicht verbessern, wenn man sage: man muß das glückselige Leben suchen und das unglückselige mei-

[1]) Leibnitii epistolae ad diversos cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. III. Epist. 12. ad Kestnerum §. 2. p. 252; Oper. om. stud. Dutens, Tom. IV. p. 265.

[2]) Leibnitii epistolae ad diversos, cum annot. divulg. Kortholtus. Tom. III. Epist. 12. ad Kestnerum.

[3]) Ibid. Tom. IV. Epist. 14. ad Loeflerum §. 2. p. 271.

den; auch muß man erläutern, worin das glückselige Leben besteht. Thomasius sage, die Glückseligkeit bestehe in dem innern und äußern Frieden des Menschen; der äußere Frieden werde durch die Regeln des Gerechten und Anständigen bewahrt, der innere Frieden durch die Regeln des Ehrbaren erworben. Hier müsse der Unterschied zwischen Bewahrung und Beförderung des Friedens gemacht werden. Die Verletzung des Anständigen schadet den Meisten mehr als die Verletzung des Gerechten; die Menschen fürchten diejenigen, welche die Regeln des Gerechten antasten, aber verachten solche, die die Regeln des Anständigen verletzen, und vertheidigen leichter die, welche sie verachten, als welche sie fürchten. Er, Leibnitz, glaube auch, daß die Beobachtung der Regeln des Gerechten und Anständigen zum innern Frieden nothwendig sei, denn wer die Regeln des Anständigen angreife, pflege sich selbst zu mißfallen und sich zu schämen; wer die Regeln des Gerechten verletze, fühle nicht selten Gewissensbisse und habe Furcht vor gegenwärtiger Strafe. Die Thomasische Erläuterung des Unterschiedes des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen sei nicht zu verachten, denn sie sei die Explication der Regeln: verletze Niemanden, gieb Jedem das Seine und lebe ehrbar. Leibnitz sagt, er habe in seiner Methode und in seiner Vorrede zum diplomatischen Codex gleichfalls darüber gehandelt, doch sei noch eine Schwierigkeit: nach der zweiten Regel würden Pflichten verstanden, zu welchen man mit Recht gezwungen werden könne, aber dies sagten des Thomasius Worte nicht, denn oft würden die Menschen mit Recht nicht blos gezwungen, daß sie etwas nicht thun, sondern auch, daß sie etwas thun. Beide Regeln seien schwierig. Wir wollen Vieles nicht recht, was wir von Andern als recht verlangen, darum sei eine andere Regel nöthig, welche zu erörtern habe, was wir wollen müssen. Ueberdies sei so viel Unähnlichkeit und Ungleichheit unter den Menschen, daß wir nicht immer recht von Andern verlangen, was jene mit Recht von uns fordern. Und nicht immer verdanken wir uns, was Andere sich verdanken. Jene Regeln erschöpfen daher die Fundamente des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen nicht; unser freier Wille sei sicher nicht das Maaß einer fremden Verbindlichkeit. Man werfe dazwischen, wenn Gott als Gesetzgeber gefaßt werde und den Menschen zu Strafe verpflichte, so sei es falsch, daß es vor dem göttlichen Willen ehrbare und schändliche Handlungen gebe; dies habe auch seine

Schwierigkeit. Gott könne als Gesetzgeber, aber nicht als despotischer Gesetzgeber gefaßt werden, weil die Gesetze, welche er dem Naturrecht gemäß gebe, aus der Natur der Dinge erkannt werden. Und gewisse Fehler seien von der Art, daß Gott sie strafe, z. B. Blasphemie und andere Laster. Gott sei in seiner Weisheit Lehrer und Gesetzgeber zugleich; er könne nicht, was recht sei, nicht lehren, indem er das Licht der Vernunft in uns entzünde, und könne ebenso wenig Strafe bestimmen für das, was schlecht sei, indem er Alles vollkommen regiere. Alle Fehler bestrafen sich selbst im künftigen Leben und alle Wohlthaten belohnen sich selbst; Gott ertheilt Strafen und Wohlthaten gleich dem menschlichen Gesetzgeber; er bleibt nichts desto weniger Gesetzgeber durch die Gesetze der Gnade und Natur, welche er mit solcher Weisheit gegeben hat, daß der Lasterhafte nur sich selbst bestraft.

Leibnitz will das Naturrecht nicht auf dieses Leben eingeschränkt wissen, er will nicht, daß dasselbe aus der menschlichen Natur empirisch abgeleitet werden soll. Thomasius verweist das Ewige dagegen an eine andere Disciplin und versteht unter Naturrecht blos das, was in das menschliche Handeln eingreift. Die wahre Glückseligkeit soll der äußere und innere Frieden sein; daraus folgt die Unterscheidung des allgemeinen Gesetzes in Naturrecht und Moral. Recht und Pflicht sind erstens etwas Aeußerliches, nämlich die Pflicht, welche sich auf das Recht bezieht; die Pflicht ist zweitens auch etwas Innerliches und hat darum einen weitern Umfang, als das Recht. Das Recht kommt aus dem Princip des Gerechten, die Pflicht aus den Principien des Gerechten und Ehrbaren. Die Pflicht, die sich auf das Recht bezieht, ist eine äußerliche, sie wird, wie das Recht, erzwungen, während die Pflicht, welche dem Anständigen entspricht, nicht erzwungen werden kann. Also gerecht ist, was der Mensch nach dem Recht und nach der Pflicht thut, welche dem Rechte gemäß ist; tugendhaft ist, was er nach den Regeln des Ehrbaren und Anständigen vollbringt. Leibnitz behauptet, diese Regeln der Thomasischen Grundsätze des Gerechten, Ehrbaren und Anständigen erschöpfen noch nicht die Sache. Auch sagen jene Regeln vielleicht nicht, was wir wollen, wozu wir uns bestimmen müssen. Quelle des Naturrechts in den Fundamenten ist die unmittelbar gegebene menschliche Natur, dieselbe nicht nach ihrer wesentlichen Bestimmung, nicht an sich, sondern nach

ihrer Aeußerlichkeit. Die nothwendige Folge ist davon gewesen, daß Thomasius mit der Socialität zugleich den Willen Gottes als Ursache des Naturrechts aufgeben mußte. Er glaubt das Naturrecht dadurch läutern, reinigen zu können, daß er die menschliche Natur lediglich in Beziehung auf sie selbst faßt, daß er von aller Beziehung derselben zu einem Andern, Höheren abstrahirt. Er leugnet dieses nicht, sondern betrachtet es als ein solches, das außer der Sphäre des Naturrechts liege. Das Naturrecht soll seinen Zweck vollbracht haben, wenn es nachweist, wie der Mensch ein langes, glückliches Leben erreichen kann, damit er äußern und innern Frieden habe. Er soll das gewinnen können, wenn er die Grundsätze des Gerechten, Anständigen und Ehrbaren befolgt. Dadurch soll das Menschengeschlecht allein erhalten werden.

Die Streitigkeiten des Thomasius mit den Pietisten, deren Leibnitz gedenkt, waren erst später entstanden. Thomasius hatte erst es immer mit denselben gehalten, so lange sie das blinde Eifern ihren Gegnern, den Orthodoxen, überlassen hatten. Aber als sie nun selbst zu eifern anfingen, als Thomasius „Studenten sah, welche die innere Selbstbeschauung und das Erwarten einer unmittelbar göttlichen Erleuchtung durch Kopfhängen und andere äußerliche Zeichen für Religion hielten", wurden ihm „Christ und Pietist nach und nach Gegensätze". Er sprach sich nun in der Vorrede zu der deutschen Uebersetzung des Grotius von Schütze gegen die Mystiker und Pietisten mißliebig aus, und schrieb allerlei Cautelen für die Rechtsbeflissenen, daß die Mystik sie nicht der Vernunft berauben, sondern daß sie auf Gelehrsamkeit halten möchten, z. B. vernünftige, christliche, aber nicht scheinheilige Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte philosophische und juristische Händel. Thomasius nahm sich ungeachtet aller Streitigkeiten mit der Geistlichkeit in einer eignen Disputation, welche von der Pflicht eines evangelischen Fürsten handelt, doch derselben an, „die Ehrenstellen und Besoldungen der Kirchendiener vermehren zu müssen". — Thomasius ist von verschiedenen Standpunkten aus verschieden beurtheilt worden. Er soll nach Schlözer mehr auf Mit- und Nachwelt gewirkt haben, als alle Philosophen Griechenlands zusammen; Möser urtheilt dagegen, „wie unvorsichtig Thomasius seine Zeit zu Raisonniren geführt habe". Wir selbst mögen ihn nicht mit nichtssagenden Worten, wie Johannes Müller, loben, aber glauben

nachgewiesen zu haben, daß er in der Geschichte der Entwickelung des Natur- und Völkerrechts einen ehrenvollen Platz einnimmt. Er starb am 23. September 1728.

Thomasius war keine solche unmittelbare Genialität, wie Leibnitz, sondern war eine vielseitig entzweite Natur. Beide ergänzten einander in naturrechtlicher Beziehung. Leibnitz erhob das Princip der Socialität über seinen bisherigen Widerspruch und betrachtete dasselbe in ruhiger Contemplation, er faßte die Gerechtigkeit in dem Wesen Gottes gegründet, nicht in der Unmittelbarkeit des Glaubens, sondern des Gedankens, er nahm das Socialitätsprincip gegensatzlos, unmittelbar, kämpfte dasselbe nicht im Widerspruch mit dem Glauben allseitig durch, wie Thomasius. Pufendorf vertheidigte gleichfalls das Socialitätsprincip gegen die Glaubensprincipien der essentiellen Gerechtigkeit Gottes und der Integrität, aber Thomasius machte den Widerspruch der Principien und zwar den ganzen Proceß derselben durch, nicht blos, wie Pufendorf, gegen Andere, sondern in sich selbst, in seiner innersten Seele. Zu den genannten Glaubensprincipien kam bei ihm noch das dritte Glaubensprincip der Gnade hinzu, welches jene ergänzte und vollendete, so daß darin alle Momente der Offenbarung nach einander aufgetreten sind. Thomasius vertheidigte das Socialitätsprincip nicht blos gegen Glaubensprincipien, wie Pufendorf, er abstrahirte auch nicht von den letzteren, wie Leibnitz, sondern sein Gemüth war von den Principien, welche er bestritt, selbst erfüllt, er überwand sein eignes Princip der Socialität, löste es mit dem Widerspruch desselben gegen die Glaubensprincipien auf. Leibnitz vollendete das Socialitätsprincip insofern, als er über die untergeordneten Stufenentwickelungen desselben hinausging, die Gerechtigkeit in dem Wesen Gottes gegründet erkannte und dieselbe aus dem Gedanken Gottes als erster Ursache, im Unterschiede von der Unmittelbarkeit des Glaubens, rechtfertigte. Thomasius behauptete daneben den Willen Gottes durch die Schöpfung als Quelle des Rechts, aber gab denselben als mit der Offenbarung zusammenhängend auf, während Leibnitz an dem Wesen Gottes, an Gott als dem weisen Urheber der Welt festhielt. Beide zogen die Schöpfung als solche in die Rechtserkenntniß bestimmt hinein. Bei Leibnitz beharrt das Wesen Gottes wegen der Abstraction des Gedankens vom Glauben in der Unmittelbarkeit des Gedankens. Es

muß in Hinsicht des Willens Gottes aber gefordert werden, daß nicht blos dieser Wille durch die Schöpfung, sondern derselbe in der Schöpfung oder in der geschaffenen Welt, und wegen des Wegfalls der Offenbarung durch die Vernunft, in der Ordnung der Welt oder in der Welt zur Quelle des Rechts gemacht werde — der Standpunkt des Bodinus und Müldeners.

Es finden sich in der Vorrede zu der Disputation über das Recht der Welt von Becker [1]), welcher Bodinus präsidirte, folgende diesen Standpunkt näher bezeichnende Worte: es muß dem Juristen am Herzen liegen, die Rudera der göttlichen Kraft nach dem Fall zu untersuchen, welche allein aus der Erkenntniß des Willens des höchsten Gesetzgebers geschöpft werden kann [2]). Die menschliche Natur ist noch der Sünde unterworfen, diese trennt den Menschen von Gott und hindert uns, daß wir die ursprüngliche Erkenntniß der göttlichen Gerechtigkeit besitzen können. Wir müssen sie darum so viel als möglich aus den Werken Gottes zu erforschen bemüht sein. Jene bewundernswürdige göttliche Gerechtigkeit ist uns in der Ordnung der Kreaturen offenbart worden. Wir nennen sie Naturrecht. Wir müssen sie für das erste Princip und für das Fundament aller menschlichen Rechtswissenschaft halten [3]). Becker versichert, in dieser seiner Abhandlung ganz nach den Principien seines Lehrers Bodinus verfahren zu wollen.

Es hat zu allen Zeiten und in der ganzen Welt eine gewisse Ordnung gegeben. Die von Gott geschaffene Natur enthält eine Ordnung der Theile unter sich in Hinsicht des Schöpfers und seines Werkes. Durch die Ordnung der Natur wird Alles bewahrt;

---

[1]) Jus mundi seu vindiciae juris naturae, publica disputatione juridica, deo clementer assistente, Praeside viro nobilissimo, amplissimo atque excellentissimo Dn. Henrico Bodino, J. U. D. et in inclyta Hasso-Schaumburgica academia J. Con. Prof. Ord. celeberrimo, domino Patrono Praeceptore ac Benefactore aeternum colendo, propositae ab Ottone Henrico Becker, Mengeringhusio-Waldeccense. Authore et Resp. In auditorio Ictorum. Rintelii die XXVIII Februarii, anno MDCXC. Iterum editae Halae Magdeb. literis Chr. Henckelii, acad. Typ. MDCXCVIII.

[2]) Praefatio: Quod aliunde quam ex cognitione voluntatis summi legislatoris, quae jus nobis induit, hauriri non potest.

[3]) Ibid.: Potissimum de hac admiranda divina justitia in ordine creaturarum nobis manifestata (quod jus naturae vocamus) utpote primo principio ac fundamento omnis humanae jurisprudentiae delineare constitui.

auch die menschliche Gesellschaft kann ohne Ordnung weder gefaßt werden, noch bestehen. Die Ordnung ist die Basis und das Fundament aller Natur und Moralität. Die vom Schöpfer selbst oder von Menschen eingeführte Ordnung verpflichtet Alle, die sie erkennen können, zu deren Beobachtung. Im moralischen Sinn heißt jene Verbindlichkeit Recht. Alle Ordnung rührt entweder vom Willen des Schöpfers her oder ist von Menschen eingeführt worden. Daraus entsteht zweierlei Recht: göttliches und menschliches Recht. Wir kennen den Willen Gottes entweder aus dessen weiser Leitung und That oder ausdrücklich aus dessen Erklärung und Befehl. Daraus folgt ein doppeltes göttliches Recht, ein stillschweigendes und ein öffentliches. Jenes heißt Naturrecht, dieses wird aus der h. Schrift geschöpft [1]).

Zuerst wird das Naturrecht untersucht, was es ist, die wirkende Ursache desselben, die Form, Materie, der Zweck, die Wirkung, und zuletzt wird die etwaige Veränderung betrachtet, ob es einer solchen Veränderung fähig sei, und wie dieselbe dann beschaffen sein möge [2]).

Die Ordnung, die die Natur enthält, ist die Bewahrung jedes Menschen. Die Ordnung kommt entweder von dem Urheber derselben oder von einem ersten Principe her. Wir nennen die Ordnung materiell betrachtet den Naturzustand, formell betrachtet, sofern wir dieselbe erkennen, Naturrecht. Letzteres dürfen die Menschen nicht ändern, sie müssen demselben gehorchen, sie dürfen nichts dagegen thun, sie müssen es erhalten und fördern. Diese Verbindlichkeit führt zum Recht. Darum ist nichts klarer, als daß es ein Naturrecht giebt. Das Naturrecht ist der sich in der Ordnung der Kreaturen ausführende Wille Gottes, welcher dieselben zur Bewahrung seiner Ordnung anleitet und sie verpflichtet, dieselbe nicht zu stören [3]). Das Naturrecht ist nicht das Dictamen der rechten Vernunft, sondern diese ist das Mittel, wodurch wir dasselbe er-

---

[1]) Praefatio: Mittentes, hac vice, posterius ex S. Scriptura hauriendum, de tacito dei jure acturi, ostendemus, illud nil aliud, quam vulgo illud dictum jus naturae esse.

[2]) Jus mundi, praeside Bodino caet. §. 1. p. 1—2.

[3]) Ibid. §. 2. p. 3: Est voluntas dei sese exerens in ordine creaturarum, omnes creaturas ad servandum suum ordinem et non perturbandum dirigens et obligans.

kennen [1]). Es giebt zwar keine angebornen Ideen, aber ein gewisses natürliches Vermögen, die Existenz und den Willen Gottes aus der Schöpfung der Welt herauslesen zu können, weshalb es gefährlich ist, in jenem Dictamen das Naturrecht suchen zu wollen. Aus dieser Quelle fließen die verschiedensten und monströsesten Meinungen über das Naturrecht. Es heißt hier, so viel Köpfe, so viel Sinne, denn jeder glaubt, daß seine Vernunft die rechte sei. Die Menschen billigen oft an sich selbst, was sie an Andern verdammen, sie stimmen mehr aus Haß, Furcht, Hoffnung, Liebe und aus andern Gemüthsbewegungen als aus Vernunft überein. Das erstreckt sich sogar auf Völker.

Man muß zwischen der Einheit oder Allgemeinheit und Gattung und zwischen der Differenz des Gesetzes unterscheiden. Erstere wird von der wirkenden Ursache genommen, diese ist der Wille Gottes [2]; letztere von der Form, welche in der Art der Promulgation des Gesetzes oder des Rechts in der Ordnung der Kreaturen besteht; von der Materie, welche nach der Ordnung des Schöpfers von den natürlichen Handlungen bestimmt wird, dieselbe zu bewahren und einzurichten; von dem Zweck als der Bewahrung jener Ordnung und von der Wirkung, welche die Verbindlichkeit ist [3]). Kein Recht verpflichtet die Menschen, als das, was von dem Willen dessen herkommt, der die Gewalt über sie hat. Also hat das Naturrecht seine verbindende Kraft aus dem Willen des Urhebers der Natur [4]). Es giebt keine Art des Rechts als durch Macht und Verbindlichkeit, das Naturrecht kann darum nicht ohne

[1]) Jus mundi, Praeside Bodino caet. §. 2. p. 4: Dictamen rectae rationis, seu recta ratio dictans nobis, quid sit juris naturae, non est ipsum jus naturae, sed medium per quod illud cognoscimus.

[2]) Ibid. §. 4. p. 7: Genus desumitur a causa efficiente, quae causa efficiens est ipsa dei voluntas.

[3]) Ibid.: Differentia petitur 1) a forma, quae consistit in modo promulgandi hanc legem s. jus, sc. in ordine creaturarum, 2) a materia, quam constituunt actus naturales, juxta ordinem creationis, illius servandi causa, instituendi, 3) a fine, qui est conservatio illius ordinis, 4) ab effectu, qui est obligatio.

[4]) Ibid.: Cum nullum jus nos obliget, nisi ex voluntate ejus, qui potestatem in nos habet, hinc jus naturae non, nisi ex voluntate autoris naturae, dei, vim obligandi habere, nemo non videt.

Herrschaft und Befehl des höchsten Wesens sein [1]). Die Art der Promulgation des Naturrechts besteht in der Institution der Ordnung der Natur selbst. Gott hat die Dinge in solcher Ordnung zu diesem oder jenem Nutzen geschaffen, wir sind deshalb verpflichtet, die Dinge aus jenem Zustand gegen dessen Willen nicht zu stören, sondern sie zu dem zu gebrauchen, wozu sie geschaffen sind [2]).

Es ist wirklich absurd, noch vertheidigen zu wollen, daß es ein Naturrecht gebe. Es genügt, mit dem Finger darauf hinzuweisen, was Gott gemacht hat, auf die Schöpfung. Vor der Schöpfung war Alles indifferent. Gott konnte die Natur nach einer andern Ordnung schaffen, aber nachdem sie einmal geschaffen worden, ist gut, was ihr gemäß ist, übel, was ihr widerspricht. Die Materie des Naturrechts sind die natürlichen Handlungen, welche nach der Ordnung der Natur angestellt werden müssen. Das ganze Studium des Naturrechts besteht in der Erkenntniß der Schöpfung, in der daraus fließenden Ordnung und in dem Gebrauch der Kreaturen. Der Mensch soll die Dinge in der Ordnung gebrauchen, in welcher sie geschaffen sind, und zu dem Zweck, wozu sie geschaffen sind.

Alle menschlichen Nothwendigkeiten und Bedürftigkeiten gehören in das Völkerrecht, nicht in das Naturrecht. In das Naturrecht fallen darum keine Verträge und Contracte. Die moralischen Tugenden gehören theils zum Völkerrecht, theils zum bürgerlichen Recht. Wir sind darum nach dem Naturrecht verbunden, die Verträge halten zu müssen, nicht kraft des Vertrages, sondern kraft eines natürlichen Instituts, welches verbietet, daß wir die Rede nicht anders als nach Ordnung der Natur brauchen sollen [3]). Das Gebot des Naturrechts ist: was du willst, daß dir nach Ordnung der Natur geschehe, das thue dem Andern. Daher kann das natürliche, vernünftige, in die Natur gepflanzte Recht und das dieselbe erhaltende Recht, das Naturrecht, unterschieden wer-

---

[1]) Jus mundi, Praeside Bodino caet. §. 5. p. 8: Certum enim est, juris rationem non dari, nisi per imperium et obligationem; adeoque juris naturae rationem sine imperio et indicatione supremi numinis nullam esse.

[2]) Ibid. §. 6. p. 11: Quod attinet modum promulgandi legem naturae, consistit ille in ipsius naturae ordinis institutione, dum enim res ex illo statu contra ejus voluntatem non turbemus, sed ad eum usum, ad quem creatae sunt, adhibeamus.

[3]) Ibid. §. 7. p. 15—16.

den [1]). Die ewig wahren Principien, z. B. das Gute thun, das Böse meiden, sind gleichfalls nicht zum Naturrecht zu ziehen. Solche Principien sind an und für sich selbst wahr. Sie bringen kein Recht, sondern sind Begriffe oder Propositionen, welche ein gewisses Recht voraussetzen. Ich kann aus dem Wissen, daß das Gute zu thun ist, nicht hypothetisch schließen, was gut ist, was zu thun ist. Es ist schwer zu sagen, auf welche Weise der Mensch natürlich handeln soll, weil die menschliche Natur nach dem Fall so verdunkelt wurde. Um dies zu erforschen, sollen die menschlichen Handlungen nach den Graden der Liebe geprüft werden müssen. Die Liebe soll das einzige Band der Natur, die einzige Neigung sein, in deren richtiger Leitung jede Tugend des Schönen, Guten, Ehrbaren bestehe [2]). Der erste Grad ist die Liebe Gottes. Gott ist Schöpfer und Erhalter der Welt. Wir sind durch denselben zu dessen innerem und äußerem Cultus verpflichtet [3]). Vernachlässigen wir die Verehrung Gottes, so vernachlässigen wir uns selbst und gehen dem Untergang entgegen. Wir sind aus der Ordnung der Natur verpflichtet, denselben auf alle Weise abzuwenden. Aber das Naturrecht schreibt keine Art der Verehrung Gottes vor. Das hängt von der göttlichen Offenbarung oder auf gewisse Weise von der bürgerlichen Obrigkeit ab [4]). Alle Kreatur in und außer uns kann nach diesem ersten Grad der Liebe zur Ehre Gottes gebraucht werden. Von der Leitung und Ordnung Gottes hängt Alles ab. Wir sollen seinem uns kund gegebenen Willen gehorchen und unser Heil seiner Gnade zuschreiben. Der zweite Grad ist die Liebe zu uns selbst. Wir sollen für unsere eigne Seele selbst besorgt sein. Diese soll zu einem ruhigen Leben geleitet, die Begierden des Körpers sollen nach der rechten Vernunft befriedigt werden. Wir sollen

---

[1]) Jus mundi, Praeside Bodino caet. §. 7. p. 16.

[2]) Ibid. §. 8. p. 17: Ad illud tamen quodammodo investigandum, liceat mihi hac vice humanas actiones examinare secundum gradus amoris, qui unicum est naturae vinculum, idemque unicus hominis affectus, et in cujus recta gubernatione omnis virtus τὸ καλὸν ἀγαθὸν s. verum honestum consistit.

[3]) Ibid. §. 9: Primus gradus est amor dei, hoc enim ipso quod deus est creator et conservator universi, obligemur ad ejus cultum internum et externum.

[4]) Ibid. p. 18.

nach dem höchsten moralischen Gute trachten, nach einem beständigen Willen und nach Gemüthsruhe. Vernachlässigen wir diese Sorge für unsere Seele, so folgt auf den Verlust des höchsten Guts die Gemüthsunruhe. Der dritte Grad ist die Liebe zu unsern Nächsten. Wir sollen vor allen Dingen dafür sorgen, daß unsere Nächsten zur rechten Führung des Lebens und zur Bewahrung der Ordnung der Natur unterrichtet werden. Der vierte Grad ist die Liebe zur ganzen Welt, damit die von Gott geschaffene Natur bewahrt werde. Sie ist im bürgerlichen Zustand die Liebe zum Staat [1]). Die politische Herrschaft ist zwar Sache des Naturrechts, aber dieses schreibt die Form der Regierung nicht vor [2]). Wir sind nach dem Naturrecht verpflichtet, für den Staat sorgen zu müssen, und müssen die Liebe zu demselben den übrigen Graden der Liebe vorziehen, um so mehr, als die Ordnung der Natur uns zur Bewahrung des Wohls gemeinschaftlich handelnder Menschen antreibt. Der fünfte Grad ist die Lebensliebe. Aus dieser folgt die Vertheidigung des Lebens. Keiner hat das Recht, uns anzugreifen, sondern Jeder hat die Pflicht, uns in unserm von Natur constituirten Zustand zu bewahren. Der sechste Grad ist die Liebe zum Leben unsers Nächsten. Keiner hat darum das Recht, den Andern zu tödten. Der siebente Grad ist die Liebe zu unsern Gütern. Das Eigenthum ist das Recht, wodurch etwas, eine Sache mein heißt. Die Natur hat Jedem zur Erhaltung seines Lebens das Recht auf Alles gegeben. Aber das Naturrecht will, daß sein sei, was Jeder occupirt, und daß Jeder nach Belieben darüber disponiren kann. Das Eigenthum einer Sache ist entweder ursprünglich oder ist abgeleitet. Das Eigenthum ist im erstern Fall occupirtes Eigenthum, im letztern Fall wird sie unser Eigenthum, Sache. Die Dinge sind zu unserer Bewahrung geschaffen worden. Sie sind nach dem Naturrecht unser Eigenthum. Darum haben wir auch das Recht, sie als unser Eigenthum zu vertheidigen. Der achte Grad ist die Liebe zu den Gütern unserer Nächsten. Der neunte Grad ist die Liebe zu jeder Kreatur, damit sie in ihrer Ordnung bewahrt werde. Wir müssen zu dieser Be-

[1]) Jus mundi, Praeside Bodino caet. §. 12. p. 21: Quartus gradus est amor universi, ut tota natura creata, quantum in nobis est, conservetur, quod in statu civili adumbratur amore reipublicae.

[2]) Ibid.: Imperium aliquod politicum juris n. esse, formam regiminis ab eo jure non praescribi.

wahrung die Kräfte der ganzen Natur, den Gebrauch und den Zweck jeder einzelnen Kreatur kennen. Der Endzweck der Ordnung der Natur ist die Bewahrung der geschaffenen Dinge [1]). Die Wirkung des Naturrechts ist die Verbindlichkeit und der Instinct, welcher alle Kreaturen leitet, die Ordnung der Natur zu bewahren, dieselbe nicht zu stören [2]). Das Naturrecht kann so lange nicht aufgehoben werden, als der von Gott eingesetzte Zustand dauert; denn das Naturrecht ist formell betrachtet der Naturzustand, d. h. die von den Kreaturen zu bewahrende und nicht zu störende Ordnung [3]). Dieser Zustand der Natur kann von Gott nicht geändert oder gar vernichtet werden.

Müldener polemisirt in seinen Positionen des Naturrechts [4]) gegen die Scholastiker und gegen die frühern Naturrechtslehrer. Er sagt: die Scholastiker haben das Naturrecht mit der Moraltheologie verwechselt, und haben das bürgerliche Recht damit vermischt. Sie haben von einem ewigen Gesetze Gottes, von einer dem Willen Gottes vorhergehenden Moralität geträumt. Sie haben das Wesen der Dinge ohne die Existenz derselben fassen wollen, und die boshafte Lehre von der Probabilität verbreitet. Nachher ist das Studium des Naturrechts besser betrieben worden. Dasselbe ist in die Form einer Disciplin und zu einer gewissen Vollkommenheit gebracht worden. Die Lehre des H. Grotius schien etwas Göttliches zu verkünden. Aber Grotius ging darin von den Sentenzen der orthodoxen Kirche ab und verwickelte sich in heterodoxe Irrthümer. Böcler, Ziegler und Andere suchten in ihren Commentaren

---

[1]) Jus mundi Praeside Bodino caet. §. 20. p. 30: Causa finalis ordinis naturae est conservatio rerum creatarum.

[2]) Ibid. §. 21: Effectus juris n. nihil aliud est, quam obligatio et instinctus, constringens et dirigens omnes creaturas ad ordinem naturae servandum et non perturbandum.

[3]) Ibid. §. 22. p. 31: Jus n. nil aliud est quam status naturae formaliter spectatus i. e. ordo a creaturis servandus et non perturbandus.

[4]) Positiones inaugurales, in quibus juris naturae definitio et fundamentum, abdicatio regni, jus primarium precum et alienatio geradae explicantur. Quas indultu magnifici Ictorum ordinis in celeberrima universitate Erfurtensi pro consequenda licentia doctorali d. 16. Febr. st. v. 1692 tempore et loco consueto P. P. Joh. Christianus Mueldener. Editio altera plurimis in locis aucta et suppleta. Halae Magdeb. ao. 1698. Typis Christiani Henckelii, acad. Hall. Typogr.

diesen Schaden zu heilen. Erst diejenigen haben einen bessern Weg eingeschlagen, welche, wie Pufendorf, das beständige und natürliche Recht weiter zu bringen suchten. Mehrere haben dieser Disciplin ein anderes Fundament unterbaut, sie haben dieselben Gebote von verschiedenen Principien in große Confusion gebracht. — Müldener will mit Thomasius lieber den Urheber des Gesetzes als den Gebietenden und Befehlenden, als ihn mit Pufendorf als den Oberherrn annehmen und sagen: das Naturrecht ist der Beschluß des göttlichen Willens. Er will mit Pufendorf zwar dafür halten, daß der Mensch zur Verbindlichkeit geschickt sei, weil er keinen von der Macht eines Oberherrn freien Willen habe, aber auch zugleich behaupten, daß derselbe nicht sowohl wollen, als einsehen müsse, was es heiße, nach dem Gesetze handeln, daß an die Stelle des Willens besser die Vernunft gesetzt werde, welche den Verstand und den Willen unter sich begreife.

Müldener definirt das Naturrecht näher so: das Naturrecht ist der Beschluß des durch die Vernunft promulgirten göttlichen Willens, welcher die Menschen auf's engste verpflichtet, ihre Handlungen so einrichten zu müssen, daß sie mit dem Zweck Gottes bei der Schöpfung des Menschen übereinstimmen [1]). Die Erklärung des Naturrechts soll auf den Gesetzgeber Rücksicht nehmen, und auf die, welchen das Gesetz gegeben wird, auch auf die Art der Promulgation, auf die Verbindlichkeit, auf das Fundament und das Object. Das Naturrecht setzt die Existenz Gottes voraus, daß es ein gewisses erstes Wesen geben muß, wovon diese Welt abhängt. Dies Wesen muß aus der Subordination der Ursachen bewiesen werden, welche in einem gewissen Ersten gegründet sind. Es muß nach Uebereinstimmung der Völker gegen die Atheisten aus der Schöpfung und Bewahrung der Welt aufgezeigt werden [2]). Das

---

[1]) Joh. Chr. Mueldener, Positiones inaugurales caet. Positio I. §. 1. p. 1: Jus naturae est decretum voluntatis divinae per rationem promulgatum, omnes homines exactissime obligans, ut actiones cum fine a deo in creatione hominum intento necessario convenientes suscipiant, non convenientes omittant, juxta dispositionem eorum vel naturalem vel adventitiam.

[2]) Ibid. §. 5. p. 8: Ubi omnino praesupponenda veniunt, primo quidem dei existentia h. e. revera dari summum aliquod et primum ens, abs quo hoc universum dependeat, a sapientibus, tam ex subordinatione causarum, quae demum in primo aliquo sisti volunt, quam ex creatione et con-

Naturrecht ist den Menschen gegeben worden, damit die Vernunft sie geschickt mache, nach den Vorschriften des Gesetzes zu handeln, damit sie der Herrschaft des höchsten Wesens unterworfen seien [1]. Das Naturrecht wird den Menschen durch die Vernunft kund gegeben, nicht als ob denselben die Gebote jenes Rechts angeboren wären, als ob es dazu keines weitern Unterrichts und Nachdenkens bedürfe, sondern weil die Vernunft aus der Betrachtung des menschlichen Zustandes den göttlichen Willen und die Existenz des natürlichen Gesetzes entnehmen und ersehen kann, daß der Mensch nothwendig nach der Norm jenes Gesetzes leben muß, und das Princip erforschen kann, aus welchem die Gebote streng und klar bewiesen werden. Wenn zwar diejenige Vernunft die rechte ist, welche das Gesetz aus wahren, sichern Principien ableitet, so kann doch der Vernunft öfters auch anders geholfen werden. Man kann darum gleichfalls das offenbarte göttliche Wort gebrauchen, nicht um die Wahrheit des Naturrechts darzuthun, denn diese besteht allein aus der Vernunft, sondern um dasselbe zu erläutern und den Zustand der menschlichen Natur besser zu erkennen. Sind die Menschen der höchsten Herrschaft untergeben, so verbindet dieselbe sie auch, so ist die natürliche Verbindlichkeit des Gesetzes allgemein. Diese Verbindlichkeit fordert nicht blos die äußere, sondern auch die innere Richtigkeit, d. h. nicht blos die dem Gesetz gemäße Handlung in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern auch die Handlung mit Bezug auf den göttlichen Willen. Zur moralischen Handlung wird gefordert, daß sie in der Absicht geschehe, dem Gesetze zu gehorchen; die Wirkung dieser Verbindlichkeit endigt nicht mit diesem Leben. Der höchste Gesetzgeber hat das Gesetz der Natur geheiligt, er hat den Uebertretern desselben mit Rache gedroht, aber diese trifft die Verächter des Gesetzes öfters nicht; die rechte Vernunft fordert deshalb, annehmen zu müssen, daß die verdiente Strafe in jenem Leben erfolge. Die Vernunft sieht leicht ein, daß Gott solche Handlungen verschmäht, die seinem Zwecke widerstreben, und daß

servatione hujus universi, omniumque gentium consensu, contra atheos liquidissime demonstrata.

[1]) Joh. Chr. Mueldener, Positiones inaugurales caet. Positio I. §. 6. p. 9: Data autem fuit lex naturae hominibus, utpote quos ratio aptos facit, actiones suas ad legis praescriptum dirigendi, quique omnes summi numinis imperio subjiciuntur.

Gott andere billigt, die demselben gemäß sind, daß er uns Menschen, jene nicht zu thun und diese zu thun, verpflichtet. Dies ist das Gesetz der Natur selbst. Handlungen der Art heißen in Betreff der moralischen Gebote und Verbote Pflichten. Der Ursprung jener Moralität ist aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem beabsichtigten göttlichen Zweck bei der Schöpfung des Menschen, und daher letzlich aus dem natürlichen Gesetze abzuleiten[1]). Außerdem ist noch der Zustand oder die Disposition in die Erklärung des Naturrechts aufzunehmen, nach welcher die Menschen handeln müssen. Jener Zustand ist ein gewisses moralisches Etwas, das den moralischen Dingen untergelegt wird und dieselben enthält. Es ist entweder natürliches oder hinzukommendes. Jenes begleitet den Menschen durch Gottes Auflegung von Geburt an, und kann Menschheit, Menschlichkeit heißen. Dieses ist die Bedingung, nach welcher jeder Mensch sich als solcher constituirt. Sie schließt die Verbindlichkeit ein, die Gesetze der Natur gegen Gott, gegen sich selbst und andere Menschen bewahren zu müssen. Der letztere Zustand ist entweder ein öffentlicher (politischer, kirchlicher), oder ein Privatzustand (öconomischer). Der Mensch muß diesen Zuständen gemäß handeln, weil Gott ihm dieselben auferlegt hat, den natürlichen Zustand unmittelbar, den hinzukommenden mittelbar. Dieser Zustand wird durch positive Gesetze, göttliche und menschliche Gesetze, durch den wahren und freien Willen constituirt oder aufgehoben.

Das Naturrecht betrachtet die menschlichen Handlungen, welche mit dem Fundamente desselben, mit dem bei der Schöpfung des Menschen beabsichtigten göttlichen Zweck, mit der Vernunft des Einzelnen und Aller nothwendig übereinstimmen, woraus der göttliche Cultus, die Selbstliebe und die Bewahrung der Gesellschaft folgen. Das Fundament des Naturrechts ist das Wahre, Adäquate und Evidente. Der Zweck Gottes bei der Schöpfung des Menschen betrifft sowohl Gott als den Menschen. Er betrifft letztern sowohl selbst, als dessen Nächsten. Das allgemeine Gebot ist: übe

[1]) Joh. Chr. Mueldener, Positiones inaugurales caet. Positio I. §. 10. p. 13: Sequitur ex hactenus deductis, originem omnis moralitatis a convenientia vel disconvenientia cum fine a deo in creatione hominum intento, adeoque lege naturae demum derivandam, neque aliam, vel voluntatem dei antecedenter, vel illi coaevam, effingendam esse.

den göttlichen Cultus und die Socialität, die Geselligkeit [1]). Um jenes Fundament zu erforschen, muß eine Fundamentalproposition gebildet werden, welche alle Gebote des Naturrechts in sich vereinigt, aus welcher jene Gebote durch leichte und deutliche Subsumtion abgeleitet und in die sie aufgelöst werden können. Man erkennt die Wahrheit derselben allein durch das Licht der Vernunft. Jeder giebt sie zu, er mag eine religiöse Ueberzeugung haben, welche er will [2]). Das Fundament ist auch adäquat und genügend, alle Gebote des Naturrechts können daraus abgeleitet werden, es ist auch evident, weil Niemand die Existenz und absolute Vollkommenheit Gottes bezweifelt, er sei denn ein Atheist [3]). Gott hat sich dem Menschen, nachdem er denselben erschaffen hat, durch das Naturrecht verständlich machen wollen. Er hat die Herrschaft über das Menschengeschlecht üben wollen, davon ist die Folge, daß die Menschen der Würde des Schöpfers und der Beschaffenheit der Kreatur gemäß zusammenleben sollen, d. h. Liebe, Ehre, Furcht, kurz, die Verehrung Gottes üben sollen. Gott hat die Menschen nicht blos geschaffen, sondern will auch, daß das Geschlecht bewahrt werden soll; darum hat der Mensch Gott zu gehorchen und zu danken. Das Gesetz der Dankbarkeit fordert, daß wir die, welchen wir unsere Bewahrung zu verdanken haben, ehren, ihnen gehorchen und sie fürchten sollen. Daher ist das höchste aller Gebote: ehre Gott. Dasselbe kommt auch mit dem göttlichen Zweck in der Schöpfung überein. Dieses erste Princip bedarf keines weitern Beweises. Die göttliche Verehrung vereinigt den ganzen Complex aller Handlungen der Liebe, Ehre, Furcht in sich, und heißt Religion. Sie ist entweder offenbart, dann ist sie Gegenstand der Theologen, oder natürlich, dann ist sie Gegenstand der Erforschung durch die Vernunft. Sie umfaßt sowohl die Kenntniß Gottes, als die inneren und äußeren Willenshandlungen. Die besondern Schlüsse sind nach der Ver-

---

[1]) Joh. Chr. Mueldener, Positiones inaugurales caet. Positio II. §. 1. p. 19: Fundamentum juris naturae verum, adaequatum et evidens est. Finis a deo in creatione hominum intentus, tam in ordine ad deum quam in ordine ad hominem, illumque vel ipsum, vel alterum proximum. Resultant inde cultus divinus, Philautia et socialitas, quae generali hoc praecepto: Exerce cultum divinum, Philautiam et socialitatem, includuntur.

[2]) Ibid. §. 1. p. 20 et 21.

[3]) Ibid. §. 2. p. 21 et 22.

schiedenheit derselben aus dem allgemeinen Gebot zu formiren. Gott beabsichtigt die Bewahrung des Menschengeschlechts. Darum ist der Mensch zur Bewahrung seiner selbst und anderer Menschen, zur Bewahrung der ganzen Menschheit verpflichtet. Er verletzt das Naturrecht, wenn er das unterläßt. Das Mittel der Selbstbewahrung ist die Philautie oder die Selbstliebe. Das allgemeine Gebot ist daher: übe die Selbstliebe. Alle Pflichten des Menschen gegen sich selbst sind aus demselben abzuleiten. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist die natürliche Verbindlichkeit, für sich selbst sorgen zu müssen [1]). Der Mensch soll auch die Bewahrung Anderer üben. Das allgemeine Gebot in dieser Beziehung ist: thue, was der Gesellschaft gemäß ist, unterlasse, was ihr widerstrebt, denn solches stimmt oder stimmt nicht mit dem Zweck überein, den Gott bei der Schöpfung gehabt hat [2]). Der Mensch soll zuletzt die ganze Gesellschaft bewahren. Er soll mit andern Menschen friedlich und gesellig leben, er soll an die Stelle der Verstorbenen andere Menschen setzen, das geschieht durch Fortpflanzung. Das allgemeine Gebot in dieser Hinsicht ist: pflanzt eure Gesellschaft in der Art fort, wie es eurer Würde angemessen, und wodurch die Nachkommenschaft gesichert ist [3]). Dasselbe Gebot des Gesetzes spricht unser Erlöser aus, wenn er sagt: liebe Gott deinen Herrn von ganzer Seele und deinen Nächsten als dich selbst. Jenes Gebot faßt den göttlichen Cultus, die Selbstliebe und die Socialität zugleich in sich. Das höchste Gebot des Naturrechts ist daher: thue alles Gute, d. h. das, was mit dem Zweck Gottes in der Schöpfung übereinstimmt, und unterlasse, was demselben widerspricht [4]).

Müldener betrachtet darauf die Collisionen, in welche die Zwecke des göttlichen Cultus, der Selbstliebe und der Socialität mit einander gerathen können. Dann soll das niedere Gebot dem höheren weichen müssen. Die Zwecke collidiren nicht blos mit einander, sondern auch untereinander. Collidirt der göttliche Zweck mit dem menschlichen, so kommt letzterer nicht in Betracht. Wenn Philautie und Socialität mit einander collidiren, so ist, sind sie

[1]) Joh. Chr. Mueldener, Positiones inaugurales caet. Positio II. §. 4. p. 24 et 25.

[2]) Ibid. §. 5. p. 25 et 26.

[3]) Ibid. §. 6. p. 27.

[4]) Ibid. §. 7. p. 28.

gleich, jene dieser vorzuziehen, denn die Liebe fängt von der Selbstliebe an. Sind sie ungleich, so gebührt der Vorzug der, welche der Menschheit am meisten nützt [1]). Das Völkerrecht ist von dem Naturrecht formell nicht verschieden. Es stützt sich auf dasselbe Fundament. Es leitet die Pflichten der Völker gegen einander und ist daher allgemein göttliches Recht [2]).

Thomasius griff diese Hypothese von der Ordnung der Natur als Fundament des Naturrechts bereits in der Dissertation über die Unzulänglichkeit der Erklärung der bisherigen Fundamente der Ehesachen an, und sprach sich auch später in den Fundamenten dagegen aus [3]). In jener Dissertation war er noch auf dem Standpunkt der Socialität. Er ist deshalb sowohl auf diesem Standpunkte, als nachdem er denselben hatte fallen lassen, gegen die genannte Hypothese. Er sagt in der Dissertation: das Princip von der Ordnung der Natur kann nicht gelten, es ist nicht wahr, nicht adäquat und nicht evident. Jene Ordnung wird nicht blos von Menschen, sondern auch von den übrigen Kreaturen behauptet. Aber diese entbehren der Vernunft, sie haben darum kein Recht und sind nicht verpflichtet, sie thun Alles aus Trieb und Nothwendigkeit. Thiere (Ameisen, Bienen) handeln nach dem Willen Gottes zwar ohne Kenntniß des Gesetzgebers aus natürlichem Instinct, aber solche Kenntniß ist nothwendig, wenn nach dem Gesetz gehandelt werden soll. Also ist das Princip nicht wahr. Es ist auch nicht adäquat, denn nicht jede Ordnung ist das Naturrecht, auch widerstrebt nicht Alles dem Naturrecht, was gegen die Ordnung der Natur ist; die menschliche Ordnung fordert z. B., daß der Mensch Speise mit dem Mund nehme, aber es ist nicht gegen das Naturrecht, wenn er sich durch Klystire nährt, wenn er gegen die gewöhnliche Ordnung, statt zu purgiren, vomirt. Es ist zuletzt nicht evident, weil es schwer zu zeigen ist, was der Ordnung der Natur wider-

---

[1]) Joh. Chr. Mueldener, Positiones inaugurales cact. Positio II. §. 8. p. 29—32.

[2]) Ibid. p. 79: Jus gentium universale est jus divinum, officia gentium qua talium inter se dirigens. Cumque a jure naturae formaliter non differat, eodem quoque ac illud fundamento nititur.

[3]) Chr. Thomasii, Fundamenta juris naturae et gentium. Lib. I. §. 20. p. 124: Eadem et plura desideramus in ordine naturae, ab aliis fundamenti juris nat. loco in medium producto.

streitet. Wenn die Liebe das einzige Band der Natur sein soll, so kann dies wenigstens nicht von den Thieren behauptet werden, wenn sie gleich nach der Hypothese der Ordnung der Natur des Naturrechts fähig sein müßten. Versteht man unter Liebe allein die Neigung des Menschen, so kommt nach jener Hypothese selbst dabei nicht das Naturrecht in Betracht, sondern das Völkerrecht, und ist die Liebe nichts Anderes, als die Socialität selbst, welche nicht ohne gegenseitiges Wohlwollen gefaßt werden kann. Man hat in den acht Graden der Liebe blos die Liebe des Menschen angezogen, und dann können aus der Hypothese der Ordnung der Dinge Zweifel entstehen wegen der Moralität der Handlungen, an welchen Niemand zweifelt, z. B. ob es nach dem Naturrecht erlaubt ist, Wein zu trinken. Denn der Wein ist nicht blos eine natürliche Sache, sondern auch eine künstliche Sache, durch Kunst gemacht; die Menschen hätten, nach Ordnung der Natur, vor Noah Wasser trinken müssen, aber gegen jene Ordnung der Natur ist der Wein eingeführt worden. Man kann wirklich fragen, ob es erlaubt ist, einen Stein in die Höhe zu werfen, denn es ist gegen die Ordnung der Natur, daß der Stein, der fällt, in die Höhe steige[1]).

Das Socialitätsprincip hat sich in allen Kämpfen bisher erhalten. Es wurde vom Standpunkte der Glaubensprincipien immer bestritten, aber blieb unüberwunden stehen. Leibnitz erhob sich unmittelbar über dessen untergeordnete Stufenentwickelung, und nahm die Gerechtigkeit in dem Wesen Gottes als erster Ursache gegründet an, während Thomasius den Willen Gottes als Rechtsprincip und damit das Socialitätsprincip zuletzt selbst aufgab. Dennoch blieb dasselbe vom Standpunkte seines wesentlichen Elementes, des Gedankens, unangefochten. Damit aber, daß der Wille Gottes in der Ordnung der Welt durch die Vernunft zur Rechtsquelle gemacht wird, treten einerseits das Wesen und der Wille Gottes einander entgegen, andererseits wird das Socialitätsprincip durch die Vernunft bekämpft — der Standpunkt der beiden Coccejis.

Heinrich von Cocceji's Prodromus der Gerechtigkeit der Völker[2]) ist in zwei Exercitationen eingetheilt. Derselbe war ursprünglich

---

[1]) Dissertatio juridica de fundamentorum definiendi causas matrimoniales hactenus receptorum insufficientia, caet. §. 32. seq.

[2]) Henrici de Cocceji reg. Maj. Boruss. consiliarii intimi facult. jurid.

eine Vorlesung gewesen und kam erst nach dem Tode des Verfassers heraus [1]). In der ersten Exercitation wird das wahre und ordentlich deducirte Princip des Naturrechts von dem Begriff der Tugend unterschieden, und werden die Socialität und einige weniger adäquate Principien entfernt; in der zweiten Exercitation wird der wahre Ursprung des Naturrechts aus sicherm Grunde entwickelt.

Heinrich Cocceji bekämpft in der Socialität des H. Grotius das Socialitätsprincip überhaupt. Er sagt ausdrücklich, daß seine Bemerkungen sowohl gegen Culpis und Pufendorf als gegen H. Grotius gerichtet sind [2]), und bemerkt, daß er das Völkerrecht früher auf dem Willen Gottes auferbaut habe, als Pufendorfs Werk über dasselbe erschienen sei, und er das öffentlich gelehrt habe [3]). Dabei geht seine Polemik nicht, wie die Polemik Albertis, von Seckendorfs und Anderer, von Glaubensprincipien aus, es giebt bei ihm von solchen Principien blos Anklänge und Erinnerungen, die gegen das Socialitätsprincip keinen oppositionellen Charakter annehmen. Im Gegentheil, sie werden von ihm als unpraktisch bezeichnet; man soll statt deren in der Sitte und Gewohnheit der Völker das Mittel suchen, wodurch das Naturrecht auf den gegenwärtigen Zustand der Menschen angewendet werden kann [4]). Und dies soll der Grund sein, warum in jetzigem Zustande das Völkerrecht zu dem Naturrecht hinzugekommen sei, welches in der Nothwendigkeit und in dem gemeinschaftlichen Nutzen der Völker bestehe. Was aus der Nothwendigkeit sei, das gehe in das Naturrecht des gegenwärtigen Zustandes über und verbinde alle Menschen; weichen diese davon ab, so könne zumeist das Völkerrecht geändert werden.

Francof. ordinarii et antecessoris primarii prodromus justitiae gentium sive exercitationes duae, quarum prima socialitatem Grotianam principium neque essendi cognoscendi esse, evincit, secunda veram majestatis originem eruit. Liber ad illustrationem Prooemii et libri primi tractatus Grotiani de jure belli et pacis necessarius. Francofurti ad Viadrum MDCCXIX.

[1]) Praef. ad lect.

[2]) Henrici de Cocceji, Prodromus justitiae gentium. Exercitatio I.

[3]) Ibid. Exercitatio I. ad Proleg. Grotii et exercit. Dr. Culpisii; Theses jur. gent.

[4]) Ibid.

Nach dem gemeinschaftlichen Urtheil aller Völker ist die einzige Regel alles Guten das höchste Gut, Gott selbst. Die einzige Norm gut zu handeln ist der göttliche Wille [1]). Jemehr unsere Handlung dem Willen Gottes gemäß ist, desto näher kommt sie dem höchsten Gut. Dies ist die Aehnlichkeit mit Gott, in die der Weise die Tugend setzt. Der Wille Gottes, Gott selbst als Herr und Schöpfer gebietet oder erlaubt, was zu thun oder zu lassen ist. Dieser Wille ist das einzige und adäquate Princip des Naturrechts [2]), das unzweifelhafte Princip der Verbindlichkeit und Nothwendigkeit, das Band, wodurch wir auf die Linien des Rechts geführt werden. Wenn kein Princip der Verbindlichkeit ist, so giebt es kein Naturrecht. Es steht dann Jedem frei, zu thun, was er will. Das Princip des Naturrechts ist dann die Socialität, es soll keine Verbindlichkeit enthalten, sondern dieselbe zerstören.

Cocceji zeigt nun den Widerspruch bei H. Grotius und Pufendorf, nach welchen die Socialität das erste Princip des Naturrechts sein und dieses zugleich aus dem Willen Gottes entspringen soll. Wenn H. Grotius behaupte, daß das Naturrecht aus der Socialität sein werde, auch wenn kein Gott sei, so mache er den Willen Gottes von einer Ursache außer demselben abhängig, so nehme er die Socialität als Ursache des Willens Gottes, nicht diesen Willen als Ursache der Socialität. Aus der nackten Socialität folge so vieles nicht, z. B. nicht die Ehrfurcht der Kinder gegen die Eltern, nicht die heilige Autorität der Könige, statt dessen entstehe ein precäres Recht der Verträge, welches Keinen binde. H. Grotius beweise nicht, und könne nicht beweisen, daß in der Socialität die Macht der Verbindlichkeit liege. Es gebe von Natur zwar einen gewissen Trieb und Instinct der Menschen zur Geselligkeit, aber darin sei keine Nothwendigkeit und Verbindlichkeit. H. Grotius denke sich als Ursache des Rechts etwas aus, die menschliche Natur. Diese soll die Menschen zum Naturrecht ver-

---

[1]) Henrici de Cocceji, Prodromus justitiae gentium. Exercitatio I. ad Proleg. Grotii et exercit. Dr. Culpisii: Theses jur. gent. §. 5: Uti communi gentium suffragio, omnium bonorum regula unica est, bonum summum quod deus ipse est, ita unica bene agendi norma, dei voluntas.

[2]) Ibid. §. 12: Dei voluntas qua ipse, ut dominus et creator, jubet vel permittit aliquid agere vel non agere, est principium juris naturalis unicum et adaequatum.

pflichten, soll sie zur Geselligkeit treiben. Wenn sie den Menschen das Recht zu geben vermöge, so sollen diese es auch wieder aufheben können. Werde der Mensch von Natur zur Geselligkeit getrieben, so folge daraus, daß er dazu einen Trieb habe, keine Nothwendigkeit und Verbindlichkeit, sondern vielmehr Angenehmes, Wohl, Nutzen. Sage man mit Culpis von H. Grotius, daß dieser die Bewahrung der Gesellschaft zum Fundament des Naturrechts mache, was dem menschlichen Verstande angemessen sei, und daß dies auch nach Pufendorf vollkommen genüge, so vernichte das alles und jedes Naturrecht, weil dann Naturrecht sein würde, was die Menschen dafür halten möchten. Der menschliche Verstand mache das Naturrecht nicht, er gebe dem Recht nicht die Regeln, sondern empfange die Regeln von dem Recht. Der Verstand sei nicht Princip der Dinge, sondern umgekehrt, die Dinge seien Principien des Verstandes, sie drücken ihre Art und Idee in den Verstand ein. Die Dinge und das Naturrecht waren vor dem menschlichen Verstande. Wenn man, was diesem Verstande gemäß sei, die rechte Vernunft nenne, so sei dieselbe nicht Ursache, daß etwas gerecht, gut sei, sondern umgekehrt, das Gerechte, Gute sei die Ursache, daß der menschliche Verstand so urtheile. H. Grotius widerspreche sich selbst, wenn er sage, daß der Mensch das Vermögen habe, die Hauptgebote wissen und nach denselben handeln zu können — da seien ja diese Gebote Regel und Norm des Naturrechts, nicht die Convenienz des menschlichen Verstandes, da sei der Urheber derselben das Princip jenes Rechts. Es müsse gezeigt werden, wie es ein höheres, von Gott dem Herrn und Schöpfer sanctionirtes Recht gebe, wie das Princip des Rechts der Wille Gottes sei, dem alle Menschen gehorchen müssen. Aus dem natürlichen Triebe und Instinct folge keine Verbindlichkeit, im Gegentheil die Begierde zu genießen; aber im Recht liege das Müssen, also nicht, wie in der Begierde, was angenehm ist oder nicht, sondern was geboten oder verboten ist. Man könne aus dem Triebe des Menschen zur Geselligkeit nicht erkennen, daß er hierzu verbindlich sei, denn jenes Bewegen sei sein eigner Wille, wodurch er sich selbst verpflichte, und dieser Wille das Princip der Verbindlichkeit. Der Mensch sei also zu dem verbunden, wozu er sich durch seinen Willen selbst bestimmt habe, er könne sich von dem, was, wie die Gesellschaft, zu seinen Gunsten oder Nutzen eingeführt worden, frei zurückziehen. Jede Verbindlichkeit sei nicht seinetwe-

gen, weil nicht von der Societät herkommend, sondern aus einem Andern, Fremden. Entweder habe Einer etwas Fremdes, oder ein Fremder thue etwas. Auch die Rechte der Gesellschaft, zu welchen wir verpflichtet seien, wären nicht aus dem Princip der Socialität, sondern aus dem Willen Gottes, und wären ohne diesen Willen nicht verbindlich. So fehle z. B. jede Ursache der Verbindlichkeit, in die Ehe zu treten, aber wenn sie eingegangen werde, trete gleich die Verbindlichkeit ein. Nach H. Grotius gebe es keine andere Ursache der Verbindlichkeit, als den Vertrag, dadurch werde das ganze Naturrecht aufgelöst, denn was durch Vertrag zu Stande komme, könne durch Vertrag auch wieder aufgehoben werden. Ohne Verbindlichkeit sei nichts ungerecht, nichts unerlaubt, und nichts sei unerlaubt, wenn Alles erlaubt sei, aber Alles werde erlaubt sein, wenn der Mensch nicht verpflichtet sei, anders als beliebig handeln zu müssen. Das Menschengeschlecht werde nicht, wie Pufendorf meine, durch die Gesellschaft bewahrt, sondern durch die natürlichen von dem Willen Gottes herrührenden Gesetze: gieb Jedem das Seine; verletze Niemanden. Die Gesellschaft und deren höchste Gewalten seien nur durch jene Gesetze möglich und sicher, welche die Menschen verpflichten, auch wenn sie nicht gesellig seien. Es werde im ganzen Naturrecht nicht danach gefragt, was die Gesellschaft verlange, was die Menschen wünschen und begehren, sondern was der Wille Gottes fordere, selbst wenn letzteres der Gesellschaft widerstrebe. Man wolle eigentlich mit der Socialität nicht das Naturrecht, sondern das positive Recht, man verwechsele Naturrecht und Politik; letztere bezwecke das Wohl und das Glück der Bürger; das was man Eudämonie nenne, sei dasjenige, wozu die Menschen verpflichtet seien [1]).

Die Kreatur muß dem Schöpfer gehorchen. Wer die von demselben gezogenen Linien des Rechts verachtet, der verletzt Gott den Urheber und die von ihm gezogenen Grenzen. Das Naturrecht zerfällt daher in zwei Kapitel: in den Rechtszustand, welchen Gott den Menschen gemeinschaftlich und einzeln verliehen hat, in die Wiederherstellung des Rechts, wenn eine Beleidigung verübt wor-

---

[1]) Henrici de Cocceji, Prodromus jurisprudentiae gentium. Exercitatio I. ad Prolegomena Grotii et exercit. 1. Dr. Culpisii. Theses juris gentium.

den ist, und in den mittlern Zustand beider, des Rechtsstreites und des Rechtsprechens. Dadurch wird die Verpflichtung constituirt, die Grenzen des Naturrechts, des göttlichen Willens zu bewahren, und ist in der Wirklichkeit eine Macht gefordert, die Grenzen des Rechts in jenen Zuständen zu beschützen. Jene Macht hat die Gewalt zu befehlen, zu zwingen, sonst ist jede Verbindlichkeit vergebens, ist keine Sicherheit möglich. Es ist daher nichts gewisser, als daß jene Macht von Gott und von der Natur selbst herrührt, daß Gott sie unter den Menschen sanctionirt hat. Diese Gewalt, den göttlichen Willen oder das Naturrecht auszuführen, geschieht entweder durch Gott selbst oder durch Andere, welche er damit beauftragt hat. Darum ist nächst Gott nichts Göttlicheres, als das Völkerrecht und Civilrecht. Die Macht, welche die Stelle Gottes vertritt, ist die Obrigkeit. Gott hat dem Ganzen, dem gemeinsamen Körper die Herrschaft gegen die Einzelnen gegeben. Sie konnte bei Vermehrung des Menschengeschlechts nicht auf eine Körperschaft beschränkt bleiben, sondern mußte auf mehrere solche Körper oder Völker vertheilt werden. Jene Theilung konnte nicht nach Köpfen, sondern mußte nach den Grenzen der Länder geschehen. Die Macht kommt jedem Volke auf alle Individuen innerhalb seiner Grenzen zu. Die Wurzel dieser Macht ist der ganze Staatskörper und heißt Majestät. Sie kann auf einen Fürsten oder auf Mehrere übertragen werden, dann bilden sie einen gewissen Körper, die Obrigkeit. Jeder Körper eines freien Staats besteht deshalb in dem Haupte und in den Gliedern. Ist das Reich constituirt, so bleibt die höchste Gewalt nicht beim Volk. Man muß dabei das Eigenthum des Landes und die höchste Gewalt auf dasselbe unterscheiden: jenes ist des Staates, diese des Fürsten. Es giebt im Allgemeinen drei einfache Staatsformen, je nachdem Einer, Einige oder Alle die höchste Gewalt haben, aber es giebt auch gemischte Formen, in welchen die Stände zugleich Glieder der höchsten Gewalt der Majestät (nicht des Volks) sind. Die beiden Hauptbestimmungen der höchsten Gewalt sind: Recht und Gerechtigkeit und der Schutz des öffentlichen Wohls. Daraus ergiebt sich nach innen die gesetzgebende und richterliche Gewalt, nach außen die Kriegsgewalt. Alle Gewalten kommen der Obrigkeit, nicht den Unterthanen zu. Norm derselben ist das Wohl des Volks, sofern den menschlichen Gesetzgebern die Grenzen der Gewalt von Gott übertragen

worden sind, während die Norm der göttlichen Macht der Wille Gottes ist, welcher sich durch Thaten und Worte kund giebt. Durch Thaten, dann ist der göttliche Wille das allgemeine Naturrecht, durch Worte, dann ist er die Offenbarung, welche aber nicht an Alle gelangt. Gott selbst ist das höchste Wesen, das Wesen aller Dinge, deren Ursache und Regel [1]).

Was erlaubt ist, das ist Recht. Der Mensch handelt erlaubt, oder unterläßt, was er thun kann, bis Einer ihn mit Recht hindert, daß er etwas thut oder läßt, wodurch es unerlaubt wird und ungerecht heißt. In dieser Beziehung muß man zweierlei unterscheiden: das natürliche Vermögen zu handeln, das gesetzlich ist, sofern es nicht mit Recht gehindert wird; das Hindern desjenigen, welcher mit Recht hindert, jenem Vermögen Grenzen setzen kann. Jenes heißt erlaubendes, dieses gebotenes Recht. Aus dem ersten entsteht die Freiheit, aus dem letzten die Nothwendigkeit, zu handeln und nicht zu handeln, oder die Verbindlichkeit. Das Recht zu hindern kommt allein dem Schöpfer und denen zu, welchen er solches übertragen hat. Daher ist der Wille des Schöpfers die einzige Norm des Gerechten und Ungerechten. Es kann dieser Wille Quelle, Ursache des allgemein menschlichen Rechts und auch des partikulären Rechts eines gewissen Volkes sein, sofern Gott es gewollt hat. Der Wille zu hindern oder zu erlauben zeigt sich in Worten, Sachen oder Thaten, und zwar aus den Bewegungen, aus dem Instinct des Menschen, aus den Werken des Schöpfers, aus dem nothwendigen oder probablen Zweck der Handlungen, aus der Nothwendigkeit des Mittels und aus der heiligen Natur des Schöpfers selbst, dessen Wille als die einzig gewisse Norm der vollkommenste ist. Recht ist nicht das, was aus der Vollkommenheit des Schöpfers folgt, sondern was derselbe nach seiner Vollkommenheit nicht hat anders wollen können. Der Mensch hat von Natur das Recht auf seine Handlungen. Die Menschheit hat das volle Recht auf die Güter dieser Erde. Jeder Mensch hat das Recht, sein Leben und das Leben Anderer zu bewahren, Jeder hat das Recht der Gesellschaft und der daraus fließenden Rechte des Einzelnen, das Recht der häuslichen Gesellschaft und der daraus

[1]) Henrici de Cocceji, Prodromus jurisprudentiae gentium. Exercitatio II: Ens summum, omnium rerum ac entium ens, causa et regula.

fließenden Rechte der einzelnen Glieder. Von dem Rechte ist die Tugend verschieden. Nach dem erstern geben wir dem Andern das Seinige, nach der letztern vervollkommnen wir das Unsrige [1]).

In dieser Bekämpfung des Socialitätsprincips sind zwei Hauptbestimmungen, die Nothwendigkeit und Freiheit oder Selbstbestimmung des Willens, gegen jenes Princip des Triebes der Geselligkeit, überhaupt gegen den natürlichen Willen gerichtet. Die Polemik Cocceji's ist berechtigt, denn in dem Triebe der Geselligkeit ist wohl Allgemeinheit, aber keine Nothwendigkeit und Freiheit. Jene Bestimmungen können besonders dazu dienen, den Willen von seiner natürlichen Bestimmtheit in Trieb und Neigung zu läutern, aber Cocceji hat die Befreiung des Willens von der Natürlichkeit nicht zu zeigen unternommen. Das ist ein großer Mangel. Die Freiheit ist keine abstracte Willensbestimmung der Natürlichkeit des Willens gegenüber, sondern diese hebt sich durch sich selbst an jener auf, der Wille wird dadurch nicht mehr von Anderm, von Trieb und Neigung bestimmt, sondern fängt sich selbst zu bestimmen an.

An Heinrich Cocceji schließt sich sein Sohn Samuel Cocceji an. Samuel hörte bei seinem Vater sechs Jahre lang Vorlesungen über die verschiedenen Rechtsdisciplinen, auch über das Völkerrecht und schrieb nach gewohnter Weise eine Inauguraldissertation. Er sagt, er habe das Princip des Naturrechts, das sein Vater auf eine eigenthümliche neue Art exponirt habe, zum Inhalt seiner Dissertation gemacht, da ihm nichts unzweifelhafter, als dies, erschienen sei [2]). Die Inauguraldissertation ist von dem einzigen, wahren und adäquaten Princip des Naturrechts überschrieben [3]). Das

---

[1]) Henrici de Cocceji, Prodromus jurisprudentiae gentium: Positiones parsulae et generalissimae loco quasi postulatorum explicationi juris gentium et praelectionibus Grotianis praemissae.

[2]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Pars altera. Praefatio.

[3]) Q. D. B. V. Disputatio juridica inauguralis de principio juris naturalis unico, vero, et adaequato, quam in illustri hac Viadrina Praeside Dn. Henrico Coccejio, Icto, Serenissimi ac potentissimi Electoris Brandenburgici consiliario, eidemque ab aulae elect. consiliis, nec non facultatis juridicae in alma Viadrina Ordinario et Professore primario, antea summi consilii status electoralis Palatini, et collegii revisorii accessore, in academia Heidelbergensi decret. Pand. et jur. gent. P. P. ordinario Dn. Parente pio

Recht, so beginnt sie, ist ein gewisses gemeinschaftliches Band des ganzen Menschengeschlechts, welches alle Menschen, keinen Menschen ausgenommen, anhält und verpflichtet, gehorchen zu müssen[1]). Von diesem Naturrecht ist das gewöhnlich sogenannte göttlich moralische Recht nicht verschieden, das Gott allen oder einigen Menschen gegeben hat. Aber jene Eintheilung, welche das Alles unter einander gemischt hat, ist für das Naturrecht aufzugeben. Es muß zu der Unterscheidung des Natur- und Völkerrechts zurückgekehrt werden. Das Naturrecht kann nicht besser bewiesen werden, als durch das demonstrirte Princip desselben. Es ist überflüssig, dessen Existenz darzuthun[2]). Das einzig wahre, adäquate und genügende Princip ist nicht die menschliche Societät, sondern der Wille Gottes, des Schöpfers[3]). Aus diesem Principe folgen alle Gebote des Naturrechts, wie ein Schluß aus den Prämissen. Alle lösen sich darin auf. Es giebt ohne Annahme desselben kein gewisses Naturrecht, dieses kann ohne jenes nicht bewiesen werden[4]). Mit dem Naturrecht wird ein Recht gefordert, nach dessen Geboten alle Menschen leben müssen, also was diese verpflichtet. Es ist darum nach dem Princip der Verbindlichkeit zu forschen, denn ohne diese ist kein Recht möglich. Die Menschen werden durch jenes Recht verpflichtet, etwas thun oder lassen zu müssen, dann ist die Ursache dieser Verbindlichkeit zu untersuchen; oder sie werden nicht ver-

---

et aeterno cultu prosequendo, ad D. XXI. Decembr. an. MDCIC publice ventilandum subjicit Samuel Coccejius, Heidelbergo-Palatinus, autor. Francofurti ad Viadrum, literis Christophori Zeitleri.

[1]) Samuel Cocceji, disp. jurid. inaug. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. §. 1. p. 1: Nimirum quaerimus de communi aliquo universi humani generis vinculo, de jure, quod omnes in universum homines, nemine excepto, ad parendum adstringit et obligat.

[2]) Ibid. §. 5. p. 4: Hujus autem juris naturalis, quod idem est ac illud quod divinum morale dicitur, existentia non alias plenius ac solidius demonstrari potest, quam demonstrato ejus principio.

[3]) Verum, quod pace doctissimorum virorum, et salvo omnium judicio dictum sit, societatem humanam neque primum, neque adaequatum aut sufficiens hujus juris principium videri, neque principii rationem ullo vero sensu induere posse, e contrario autem summi creatoris voluntatem hujus praedicti juris, quod omnes homines obligat, unicum, solum, verum et adaequatum esse principium genuinumque fontem, sentio.

[4]) Samuel Cocceji, disp. jurid. inaug. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. §. 10. p. 8.

pflichtet, dann steht Jedem frei, zu thun, was er will, dann giebt es keine Beleidigung, weil Jeder mit Recht handelt, also auch nicht beleidigt. Es kommt daher auf die Ursache der Verbindlichkeit an, welche die Freiheit zu handeln einschränkt, sie hindert. Diese Ursache wird das erste und adäquate Princip des Naturrechts sein müssen, welches Alle verpflichtet[1]). Der Wille Gottes, der Befehl des Schöpfers verpflichtet alle Kreaturen, die solches einsehen können, denn seine Herrschaft über dieselben ist absolut, er konnte sie beliebig schaffen oder nicht schaffen. Gott der Schöpfer der Welt ist allmächtig, darum ist nichts gewisser, als daß er, der die höchste Gewalt auf Alles hat, sie auch auf die menschlichen Handlungen habe, indem er alle menschlichen Kräfte beschränken, durch Gesetze temperiren, zwingen kann, woraus folgt, daß durch den Willen Gottes alle Menschen verpflichtet werden[2]). Das Princip der Verbindlichkeit liegt allein in Gott, nicht in der Bewahrung der menschlichen Gesellschaft. Diese enthält nichts, als den gemeinschaftlichen Nutzen, welchen jeder Mensch aufgeben kann. Ein anderes ist das Recht, das die Natur unter allen Völkern constituirt hat, ein anderes, welches die Völker sich selbst gegeben haben. Man darf beides nicht, wie Grotius, confundiren, denn das Naturrecht, auf die

---

[1]) Samuel Cocceji, disp. jurid. inaug. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. §. 11. p. 8: Atque ita principium obligationis quaerendum est, quia sublata obligatione omne jus tollitur. Aut enim eo jure homines obligantur ad aliquid agendum vel omittendum, et tum hujus obligationis causa et principium investigandum est; aut non obligantur, et sic liberum cuique erit agere vel non agere prout lubet, nec ulla foret injuria, quia nemo ad aliter agendum obligatus esset, adeoque prout quisque ageret, jure et nunquam injuria ageret. Hujus igitur obligationis causa non modo investiganda sed et demonstranda est, quae libertatem hanc agendi quod lubet restringat et cohibeat, et vinculum aliquod necessitatemque quaedam agendi vel omittendi injicere possit: Quae causa tum erit primum et adaequatum juris naturalis, quo omnes homines obligantur principium.

[2]) Ibid. §. 12. p. 9: Illud igitur ut demonstretur, primum equidem constat, ex voluntate et jussu creatoris obligari omnes, quae intelligere id possunt, creaturas: quia creatoris absolutum est in creaturam suam imperium, quippe quam potuit creare vel non creare, et quacunque placuit lege creare. Et, cum in confesso sit creatoris omnipotentia, nihil certius est, quam eum, qui potestatem in omnia habet, etiam eam in hominum actiones habere, easque et omnes hominum facultates arbitrio suo restringere, et legibus coercere ac temperare posse, et hoc creatoris arbitrio omnes homines obligari.

menschliche Gesellschaft gegründet, ist kein ewiges, unveränderliches, sondern nach Zeit und Umständen veränderliches, positives Recht [1]). Aus der Bewahrung der menschlichen Gesellschaft kann kein gewisses, beständiges Recht genommen werden. Daraus folgt keine Verbindlichkeit, denn jede Verbindlichkeit setzt den Willen, Befehl eines Oberherrn voraus, und da jenes Princip keinen Gott in dieser Beziehung annimmt, bleibt nichts Höheres übrig, als das Menschengeschlecht außer Gott. Der Wille Gottes dagegen ist, als Princip des Rechts und der Verbindlichkeit genommen, sicher und einzig. Außer dem Schöpfer sind alle Dinge geschaffen. Alle haben das Vermögen zu handeln, von Gott. Kein geschaffenes Ding hat das Vermögen, den Menschen Gesetze geben zu können, es sei denn, es habe dasselbe von Gott verliehen erhalten. Darum sind das Princip nicht die höchsten Gewalten der Erde, sondern Gott der Schöpfer ist dasselbe, die Gesetze der Obrigkeit verpflichten den Bürger allein kraft des Willens und Befehls Gottes [2]). Das aus dem Willen des Schöpfers hervorgehende Recht ist und bleibt Recht, auch wenn alle menschliche Gesellschaft aufhört. Der Wille Gottes enthält zwei Nothwendigkeiten: er will das Vollkommenste und er kann nicht ändern, was er einmal gewollt hat; diese Nothwendigkeit ist dem Willen Gottes innerlich, immanent. Es ist keine Ursache außer demselben, wovon er bestimmt würde, denn er ist in sich der vollkommenste. Gott thut nothwendig das Beste, nicht weil es nicht anders gemacht werden kann, sondern weil er nicht anders wollen kann. Alle Rechte der Natur können daraus leicht erörtert werden: die Rechte zwischen Gott und Menschen (göttliche Verehrung) und nach dem Willen Gottes die Rechte der Menschen unter einander. Der Wille Gottes ist erlaubend, danach hat der Mensch das Vermögen und die Freiheit zu handeln; oder befehlend, dadurch wird die Nothwendigkeit zu handeln oder nicht zu handeln gesetzt. Je vollkommener der Mensch handelt, desto mehr gefällt er Gott, desto mehr wird er von Gott belohnt. In dieser Beziehung

---

[1]) Samuel Cocceji, disp. jurid. inaug. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. §. 19. p. 12: Sic igitur jus naturae, quod ad rationes societatis humanae exigitur, non esset jus constans, aeternum et immutabile, sed pro temporibus et ratione utilitatum varium et mutabile, adeoque revera jus positivum.

[2]) Ibid. §. 28. p. 16.

wird keine absolute Nothwendigkeit zu handeln gefordert, sondern es werden gewisse Handlungen dem Menschen überlassen. Nach dem ersten Recht entsteht die Nothwendigkeit und Verbindlichkeit, so handeln zu müssen, und wenn nicht so gehandelt worden, die Handlungen nach dem Rechte verbessern zu müssen; nach dem letztern treibt die Belohnung die Menschen an, vollkommen, tugendhaft zu handeln. Beides, die Verbindlichkeit aus dem Willen Gottes und das Verdienst der Tugend wegen Hoffnung auf Glückseligkeit aus dem erlaubenden Willen Gottes ist von Natur. Jeder Mensch ist zur Gerechtigkeit verpflichtet, jeder kann zu derselben gezwungen werden; zur Tugend kann keiner äußerlich angetrieben werden [1]).

Samuel Cocceji gab bald darauf einen Tractat über das Völkerrecht [2]) heraus. Er sagt, der Inhalt des Textes sei derselbe seiner früher veröffentlichten Inauguraldisputation [3]). Der Tractat ist eine weitläufige Wiederholung der Inauguraldissertation und stellt keine neuen Gesichtspunkte auf. Diese fast wörtliche Wiederholung und Erörterung kann auf folgende Hauptbestimmungen zurückgeführt werden: es giebt ein Naturrecht, welches alle Menschen durch ein gewisses Band verpflichtet; das Princip desselben ist das einzige, wahre und adäquate Princip, der Wille Gottes; das Naturrecht, der Wille Gottes, kann auf verschiedene Weise, aus den Worten oder Werken der Schöpfung bewiesen werden; der göttliche Wille ist entweder befehlend oder erlaubend; aus dem erstern entspringt die Nothwendigkeit zu handeln, aus dem letztern das freie Vermögen zu handeln. — Die Polemik Cocceji's gegen das Socialitätsprincip, gegen H. Grotius, Hobbes und Pufendorf bietet gleichfalls nichts Neues dar. Sie hebt blos hervor, daß die Erlaubniß, welche Gott den Menschen zu handeln gegeben habe,

---

[1]) Samuel Cocceji, disp. jurid. inaug. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. §. 42- 52. p. 28—35.

[2]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Pars prior. Ubi fundamentum juris naturae, et obligationum origo, breviter et succincte exponitur, variaeque autorum de illa opiniones modeste examinantur. Autore Samuele Coccejio, Henr. Fil. jur. Profess. publ. ordin. Francofurti ad Viadrum, sumptibus Jeremiae Schrey haered. et Joh. Christ. Hartmann. Anno 1702.

[3]) Praefatio.

keine unbestimmte sei, sondern eine restrictive; sonst kommt sie immer auf den Willen Gottes als Ursache jedes Rechts und der aus demselben entstehenden Verbindlichkeit zurück. Ohne Verbindlichkeit kein Recht [1]). Die Ursache derselben ist nicht blos zu untersuchen, sondern auch zu beweisen; diese Ursache wird das erste und adäquate Princip sein, das alle Menschen verpflichtet. Jenes Princip kann allein der Wille Gottes sein, weil aus demselben die Gebote nothwendig folgen und das Menschengeschlecht dem Willen Gottes gehorchen muß. Gott hat als Schöpfer ein Recht auf dasselbe. Das sicherste Princip des Rechts und der Verbindlichkeit ist deshalb die Herrschaft des göttlichen Willens über den menschlichen, es kann kein Recht, keine Verbindlichkeit sein, wenn sie nicht die Kraft aus dem göttlichen Willen hat. Denn Gott thut nothwendig das Beste [2]). Das wird auf's Neue gefordert, wiederholt und erörtert. Aber Eins wird im Tractat bestimmter und ausführlicher als in der Inauguraldisputation auseinandergesetzt, nämlich der Unterschied des Rechts von der Tugend. Die Exposition ist folgende: das Recht bezieht sich nach der Regel, daß Jedem das Seine gegeben werden muß, auf Anderes, die Tugend auf den Menschen selbst, auf die Reinheit seines Gemüths, auf seinen beharrlichen Willen. Das Recht disponirt über etwas, das nicht unser ist, die Tugend betrifft unsere Vollkommenheit. Das Recht berücksichtigt Dinge außer unserm Willen, die Tugend Dinge in unserm Willen. Das Recht verpflichtet uns zur Aufhebung und zum Wieder-Gutmachen der Beleidigung aus Nothwendigkeit. Tugend üben ist keine Nothwendigkeit und Verbindlichkeit, denn sie hört auf, sobald sie gezwungen wird. Handeln wir gegen das Recht, so werden wir gestraft, unterlassen wir, tugendhaft zu handeln, so erfolgt keine Strafe. Wenn wir Recht thun, so ist das kein Verdienst, sind wir tugendhaft, so verdienen wir, belohnt zu werden, denn die Tugend besteht in der Vollkommenheit, und Gott ist das vollkommenste Wesen. Die Belohnung erfolgt aber nicht immer in diesem Leben, darum müssen wir ein anderes Leben hoffen, in welchem dieselbe

---

[1]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Autore Samuele Coccejio. Pars I. Quaest. 2: Atque ita principium obligationis quaerendum est, quia sublata obligatione omne jus tollitur.

[2]) Ibid.: Atque ita deus id quod optimum est, necessario facit.

statt haben wird. Jede Handlung gegen das Recht ist in der Regel wirkungslos, aber nicht gegen die Tugend. Das Recht setzt stets einen Oberherrn voraus, die Tugend kann auch von dem gemeinsten Manne geübt werden. Aus diesem Unterschiede des Rechts von der Tugend muß man schließen, daß, wer die Tugend vernachlässigt, darum nicht gerecht zu sein aufhört [1]).

Samuel Cocceji bemerkt in diesem ersten Theile, daß die Abhandlung seines Vaters, zur Zeit der Veröffentlichung desselben, noch nicht erschienen war. Er versichert, daß im zweiten Theile [2]) alles Zweifelhafte erläutert werde und die Anfechtungen des erörterten Princips beantwortet und beseitigt würden [3]). Er behauptet in der Polemik gegen das Socialitätsprincip im ersten Theile gegen Leibnitz, daß dessen Meinung, wonach das Recht aus dem entstehen soll, was Gott, der Menschheit und dem Staate nützt oder gefährdet, dieselben Schwierigkeiten habe, als die Socialität, und sagt dann in der Vorrede zum zweiten Theile: er habe sich, nachdem er Doctor geworden, mit seinem Bruder auf Reisen begeben und habe, während er von Italien nach Frankreich unterwegs gewesen, einen Brief des Inhalts empfangen, daß seine Dissertation von einem gewissen Anonymus beurtheilt worden sei. Er habe sich die Observationen seines Antagonisten schon in Frankreich zu verschaffen gewußt, und habe, nach Hause zurückgekehrt, beschlossen, seine Betrachtungen darüber zu veröffentlichen.

Dieser Anonymus war Leibnitz. Leibnitz begnügte sich nicht damit, die naturrechtlichen Definitionen in den Dissertationen zum diplomatischen Codex und die ethischen Definitionen und deren Erörterungen in dem Briefwechsel mit Clarke aufgestellt zu haben, sondern machte sie auch gegen Cocceji polemisch geltend. Er schrieb nämlich Observationen oder Anmerkungen zu einer Dissertation über das Prin-

[1]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Autore Samuele Coccejio. Pars I. Quaest. 3 seq.

[2]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Pars altera. Quae vindicias principii juris naturalis exhibet, et dubia doctissimorum quorundam virorum contra idem principium mota, breviter, succincte, ac modeste resolvit. Autore Samuele Coccejio, Henr. Fil. Francof. ad Viad. 1702.

[3]) Tractatus juris gent. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. Autore Samuele Coccejio. Pars I. Prooemium.

cip des Rechts, welche im J. 1699 erschienen war. Leibnitz scheint dieselbe irrthümlich Heinrich Cocceji, dem Vater Samuels, zugeschrieben zu haben [1]). Er veröffentlichte seine Anmerkungen zuerst anonym in den monatlichen Auszügen aus allerlei neu herausgegebenen nützlichen und artigen Büchern. Da heißt es in dem Julihefte jener Auszüge vom Jahre 1700: „Von vornehmer Hand sind einige Anmerkungen den Uhrsprung des Rechts betreffend eingesendet worden, deren Communication verhoffentlich dem gelehrten Leser angenehm seyn wird, weil darin zugleich auch das Fundament der Gottesfurcht und der Sitten berühret und alles in der Kürze gründlich dargethan wird" [2]). Leibnitz sagt: im vorigen Jahre ist eine Dissertation erschienen, welche man wegen der neu gelegten Fundamente loben muß; sie berühre auch die Frömmigkeit und Sittlichkeit, und er habe sie deshalb mit großer Aufmerksamkeit gelesen. Samuel Cocceji nahm die Leibnitzischen Observationen, um sich gegen sie vertheidigen zu können, in diesen zweiten Theil selbst auf. Sie verbreiten sich über die Art und Weise des Naturrechts, über das allgemein positive Recht (göttlich offenbarte Recht), über das Völkerrecht, über das Princip der Erkenntniß des Naturrechts, über den göttlichen Willen in dieser Beziehung, über die Definition der Gerechtigkeit, über die Bewahrung der menschlichen Gesellschaft, über das Gebot der höchsten Vernunft, über Gott als Urheber des Naturrechts, über die innere Moralität der Handlungen und über

---

[1]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Autore Samuele Coccejio. Pars I. Praefatio: Unde ipsum quoque juris naturae principium a Dn. Parente singulari et novo modo expositum, tum pro materia disputationis mihi elegi, utpote quo nihil mihi certius atque indubitatius statui posse videbatur. Et quanquam dissuaderet Dn. Parens materiam disputationis habitu longe ampliorem, suscepi tamen Tractatum, quem cum absolutum exhiberem, facile ipse, ut pro disputatione inaugurali mihi esset, asseruit; utinam ipsi aliis et publicis negotiis tum occupato, revidendae saltem disputationis otium fuisset; ut adeo falli Dn. autorem asserere possim; dum opellam hanc Dn. Parenti tribuit, qui ipso opere aliquando demonstrabit, quantum distent aera lupinis.

[2]) Diese Observationen finden sich auch bei Dutens abgedruckt: Observationes de principio juris. Opera omnia Tom. IV. p. 270—75, und bei Kortholt Leibnitii epist. ad divers. Tom. IV. p. 172—82 — ohne nähere Angabe ihrer Veranlassung und der Dissertation, gegen welche sie gerichtet sind.

die Belohnung und Bestrafung derselben. Die die Dissertation betreffenden Ausstellungen sind folgende: das Naturrecht wird nicht durch den Willen Gottes offenbart, es kann allein aus der natürlichen Vernunft ohne Offenbarung erkannt werden; das allgemein positive Recht durch Offenbarung betrifft die Gebote der Noachiden [1]), es wird nicht durch die Vernunft gewußt, sondern durch Tradition des göttlichen Willens. Zwar meint die Dissertation ganz richtig, daß die Gebote des Naturrechts aus dem Principe dieser Wissenschaft abgeleitet werden können, aber sie irrt, wenn sie behauptet, daß dies der Wille des Schöpfers sei. Wenn das gelten soll, muß erst die Proposition bewiesen werden, daß die Kreatur dem Willen des Schöpfers verpflichtet ist. Fingirt man, die Kreaturen haben so viel Kraft, daß sie, vom Schöpfer einmal hervorgebracht, nicht gezwungen werden können, so muß man sie für frei halten, wie Kinder, wenn sie zur Macht gelangen, die man dann nicht mehr zwingen kann. Die Dissertation scheint das Recht allein aus dem Zwang abzuleiten. Aber so wenig die Zeugung, so wenig giebt die Schöpfung ein Recht. Was sie giebt, ist Macht [2]). So bleibt für Gott nichts übrig, als die Allmacht oder die höchste Gewalt zu schaden und zu helfen. Die Dissertation fügt der Qualität des Schöpfers die Allmacht hinzu. Sie leitet das Recht von jener höchsten Macht ab zu schaden und zu helfen. Nach derselben ist nur das gerecht, wozu man durch Strafe gezwungen werden kann. Genügt zur Constituirung des Rechts die Macht zu schaden (es giebt Völker, die selbst den Teufel anbeten), so geht man auf das tyrannische Princip zurück, nach welchem gerecht ist, was den Mächtigen gefällt. Es giebt danach consequent keine Gerechtigkeit Gottes. Wenn der Befehl des Schöpfers oder dessen, welcher durch seine

---

[1]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Autore Samuele Coccejio. Pars II. p. 7: Nam jus naturale est, quod ex sola ratione naturali sciri potest, sine revelatione. Quid vero prohibet, deum revelatione promulgare jus positivum universale seu legem omnibus hominibus observandam? Et talia, qualia dicuntur praecepta Noachidarum. Conf. Leibnitii op. om. stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 3. p. 270.

[2]) Ibid. p. 13: Ut ergo generatio, ita et creatio jus non dabit, sed potentia. Conf. Leibnitii op. om. stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 7. p. 271.

Macht zwingen kann, Recht ist, so hören die Gründe der Gerechtigkeit in Gott selbst auf, weil Gott nicht gezwungen werden kann. Dann kann Gott mit Recht den Unschuldigen verdammen, den Schuldigen segnen, dann verschwindet die Liebe in der Betrachtung der Gerechtigkeit und bleibt nur die Furcht übrig. Man muß darum nach höheren, besseren Principien des Rechts forschen. Man muß diese nicht blos im göttlichen Willen, sondern auch im göttlichen Verstande, nicht blos in der Macht, sondern auch in der Weisheit Gottes finden wollen [1]). Die Gerechtigkeit wird nicht von dem Willen des Mächtigen, sondern von dem guten Willen des Weisen, von dessen Wohlwollen constituirt [2]). Nimmt man an, daß der Gesetzgeber gegen seine Unterthanen auch Wohlwollen zeigen muß, so ist damit ein höheres Princip des Rechts und der Gerechtigkeit, als der Wille, stabilirt [3]). Nicht die Bewahrung der menschlichen Societät kann Princip der Gerechtigkeit sein, denn es giebt auch eine Societät zwischen Gott und Menschen, welche die menschliche Gesellschaft überragt [4]); aber gerecht ist, was die Gesellschaft vervollkommnet [5]). Fragt man, was die Menschen verpflichtet, ihrem wahren Nutzen nachkommen zu müssen, so bedenkt man nicht, daß es einer Gewalt gar nicht bedarf, damit etwas recht sei, daß, was liebenswürdig ist, geliebt werde. Das Recht

---

[1]) Tractatus juris gentium, de principio juris naturalis unico, vero et adaequato. Autore Samuele Coccejio. Pars II. p. 20: Alia ergo sublimiora et meliora juris principia quaerenda sunt, non tantum in voluntate divina, sed et intellectu, nec tantum in potentia dei, sed et in sapientia. Conf. Leibnitii op. om. stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 9. p. 272.

[2]) Ibid.: Et justitiam constituet, non voluntas quaevis potentis, sed bona voluntas, seu benevolentia sapientis. Conf. ibid. Leibnitii op. om. stud. Dutens.

[3]) Ibid. p. 24: Sin vero volumus, ut legislator etiam benignitatem erga subditos suam ostendat, jam altius voluntate principium juris et justitiae stabilimus. Conf. Leibnitii op. om. stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 10. p. 272.

[4]) Ibid. p. 28: Fateor equidem humanae societatis custodiam non esse principium justitiae. Nam est etiam cum deo societas nobis, quae humanae praevalere debet. Conf. Leibnitii op. om. stud. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 11. p. 272.

[5]) Ibid. p. 29: Sed tamen putem justum esse, quod societatem ratione utentium perficit. Conf. ibid. Leibnitii op. om. stud. Dutens. p. 273.

ist nicht blos auf die menschliche Gesellschaft zu beziehen, sondern auf die Vollkommenheit der göttlichen oder menschlichen Gesellschaft überhaupt [1]. Sagt man, das Recht kommt aus dem Willen Gottes, so ist darunter der Wille der höchsten Vernunft zu verstehen: die höchste Vernunft handelt gut und spendet so viel Glück, als die Natur der Sache verträgt. Sieht man dagegen Gott als die Macht an, welche nach despotischer Willkür verfährt, welche nicht für das Wohl der vernünftigen Kreatur sorgt, so ist Gott weder weise, noch gut, noch gerecht. Gott ist nicht durch seinen Willen, sondern durch sein Wesen Urheber des Naturrechts; auf gleiche Weise ist Gott Urheber der Wahrheit [2]. Ein Atheist kann ein Geometer, ein Jurist sein. Es ist richtig, wenn H. Grotius sagt, man kann das Naturrecht erkennen, auch wenn man annehme, daß kein Gott sei, aber derselbe Grotius setzt das Naturrecht in die innere Güte und Schlechtigkeit, was Pufendorf wieder negire. Die Regeln der Billigkeit und Convenienz bestehen, wie die Regeln der Proportionen und Gleichungen, in ewigen Vernunftgründen. Der Mensch soll den Geboten mehr aus Liebe zum Guten, als aus Nothwendigkeit und Furcht vor Strafe gehorchen. Das Gesetz soll denselben mehr erinnern, als treiben und nöthigen müssen. Das Recht ist nicht blos in Menschen lebendig, die durch Gewalt und Strafe dazu angehalten werden, sondern die Menschen sind desto gerechter, je weniger sie aus Furcht und für Lohn gut handeln. Das angenehme Gefühl, das die Vollbringung solcher Handlungen gewährt, muß der Beweggrund sein. Das Gesetz fordert, daß wir Gott über Alles lieben sollen, darum ist nicht einzusehen, welche Handlung unsrer Willkür anheimgegeben werden kann.

Samuel Cocceji erwiedert: die in der Disputation gelegten

---

[1]) Tractatus juris gentium, de princ. jur. nat. un. ver et adaeq. Autore Samuele Coccejio. Pars II. p. 29: Quae porro objiciuntur, eos feriunt, qui jus sola humana societate hujus vitae definiunt, ut Pufendorfius et similes, non eos, qui rem referunt ad perfectionem societatis divinae humanaeve in universum. Conf. Leibnitii op. om. st. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 11. p. 273.

[2]) Ibid. p. 35: Deum esse omnis naturalis juris autorem verissimum est, at non voluntate, sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis. Conf. Leibnitii op. omnia, st. Dutens. Tom. IV. Pars 3. §. 13. p. 273.

Fundamente sind nicht neu, wie Anonymus versichert, denn sie stimmen mit den Lehren der alten Philosophen und der römischen Juristen überein. Aber sie sind beziehungsweise doch neu gegen die alten Glaubensprincipien, wenn Cocceji auch den Willen Gottes nicht in dem Sinne jener Principien nimmt, sondern mit den Worten Ciceros vergleicht, wonach der Mensch das Gesetz von Gott empfangen habe, oder von den Worten und Thaten, in welchen Gott seinen Willen offenbart. Er sagt, er wolle nichts weiter, als ein gewisses allgemeines Recht, welches alle Menschen verpflichte, zu gehorchen, weil die Vernunft oft zweifelhaft und der Wille in seinen Thaten dunkel sei. Wenn Anonymus meine, er schließe in Hinsicht des Naturrechts alle Offenbarung aus, so bemerke er dagegen, daß zwar der Wille Gottes als Fundament der Verbindlichkeit aus der Vernunft erhelle, aber der Wille selbst durch Worte und Handlungen ausgedrückt werde. Er, Cocceji, behaupte, daß das Princip des allgemeinen Rechts der göttliche Wille sei, daß Gott als Oberherr allein den Kreaturen Gesetze vorschreiben könne, wogegen Anonymus einwende, daß die Schöpfung kein Recht gebe, sondern blos Macht, aber Recht gebe weder die Schöpfung noch die Macht, sondern der den Menschen durch die That erklärte Wille Gottes gebe Recht, wie das Gesetz nicht durch die Macht, sondern durch den Willen des Fürsten mittelst der Sanction gegeben werde. Er habe nicht gesagt, daß das Recht aus dem Vermögen zu helfen und zu schaden abgeleitet werde, auch nicht, daß gerecht sei, wozu man durch Strafe gezwungen werden könne, darin bestehe nicht der Grund, sondern die Wirkung des Gerechten, wozu man Jemanden zwingen könne, sei nicht immer gerecht. Er leugne auch nicht die Verpflichtung zur Tugend, wie Anonymus meine, es gebe nicht blos ein Band des Rechts, sondern auch der Ehrbarkeit, welches aus der Vollkommenheit Gottes folge, der die Tugend belohne und das Laster bestrafe. Er verstehe unter Macht Gottes die heiligste, beste Macht des Schöpfers, den heiligen Willen Gottes, nicht daß Recht sei, was den Mächtigen gefalle, wie man ihm Schuld gebe. Wenn Anonymus daraus folgere, daß in Gott selbst die Gründe der Gerechtigkeit aufhören, weil Gott nicht gezwungen werden könne, daß Gott den Unschuldigen verdammen, den Schuldigen segnen könne, daß eine Gerechtigkeit Gottes überhaupt nicht sei, so streite das mit der Vollkommenheit, mit dem Willen Gottes

selbst. Wenn man die erhabenen, bessern Principien nicht blos in dem Willen und in der Macht Gottes, sondern auch im Verstande und der Weisheit Gottes suchen solle, weil die Gerechtigkeit nicht in dem Willen des Mächtigen, sondern in dem guten Willen des Weisen enthalten sei — was könne es da Erhabneres, Besseres geben, als den göttlichen Willen, welcher ja ohne den Verstand, der den Willen bewege, nicht gefaßt werden könne. Gott könne nichts wollen, was er nicht als das Beste eingesehen habe. Die höchste Weisheit sei daher von der Macht Gottes unzertrennlich, und da der Wille Gottes seinem Wesen nach heilig, gerecht, weise sei, entstehe das Naturrecht einzig und allein aus diesem Willen. Das Gesetz eines weisen Fürsten verpflichtet nicht darum, weil der Fürst weise sei, sondern weil er will, wenn gleich die Weisheit von dem Willen eines Fürsten fern sein könne, aber nicht von dem Willen Gottes. Sage Anonymus, der Gesetzgeber müsse sich gegen die Unterthanen auch gütig beweisen, damit werde ein höheres Princip des Rechts und der Gerechtigkeit als der Wille stabilirt, so sei dagegen zu erinnern, daß alle Handlungen des Gesetzes Willenshandlungen seien und höhere Principien des Rechts im Verstande nicht gesucht werden dürfen. Auch müsse er, Cocceji, dem Vorwurf begegnen, daß er das Recht und die Verbindlichkeit nicht definirt habe, er habe Recht und Verbindlichkeit für das Band erklärt, wodurch der Mensch verpflichtet werde, eine gewisse Sache leisten zu müssen. Er sagt, Anonymus confundire in Gott und Obrigkeit zwei verschiedene Tugenden: Gerechtigkeit und Güte; aber eine andere sei die Vollkommenheit, wodurch Gott die Menschen schütze, denselben wohlthue, eine andere, wodurch er ihnen Rechte vorschreibe; er habe übrigens zu wiederholten Malen gesagt, daß er von dem Willen Gottes handele, welcher über die Menschen eine gerechte Herrschaft habe, von einem Willen, der an sich selbst gut sei. Die Gerechtigkeit Gottes schließe die Güte und andere Tugenden nicht aus. Wenn Anonymus meine, er, Cocceji, stimme mit ihm darin überein, daß er unter Befehl Gottes den Befehl der höchsten Vernunft verstehe, und nach dieser Vernunft handeln so viel heiße, als so viel Gutes als möglich thun, so täusche er sich, denn die Handlungen der höchsten Vernunft wären nicht Gerechtigkeit, sondern Güte, Mitleid, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes wären verschieden. Dazu komme noch, daß Anonymus in

Bestimmung des Princips des Naturrechts immer wechsle, indem er dasselbe bald in den Verstand und die Weisheit Gottes setze, bald in die Güte und das Wohlwollen Gottes, bald in die Vollkommenheit der göttlichen und menschlichen Gesellschaft, bald in den Befehl der höchsten Vernunft und bald in das Wesen Gottes selbst. Aber Gott existire blos durch das Wesen, er handle nicht durch dasselbe und setze keine Rechte dadurch fest. Das Wesen Gottes könne schon aus dem Grunde nicht Quelle des Naturrechts sein, weil Gott als Urheber der Wahrheit betrachtet werde, welche aus dem göttlichen Verstande entspringe, nicht wie die Gerechtigkeit aus dem göttlichen Willen. Wenn Anonymus zuletzt behaupte, daß nach ihm, Cocceji, gerecht sei, wozu die Nothwendigkeit des Rechts und die Furcht vor Strafe den Menschen zwinge, während doch der Mensch zu guten Handlungen mehr aus eigner Neigung und Liebe bewegt werde, so habe er aber gemeint, daß, wer aus Nothwendigkeit des Rechts und aus Furcht vor Strafe handle, nicht werde belohnt werden; er habe nicht gesagt, daß man aus solcher Nothwendigkeit und Furcht handeln solle [1]).

Während Cocceji seine Leibnitzischen Vindicien schrieb, hatte auch Ludwig dessen Dissertation kritisirt [2]). Cocceji antwortete auf die von Ludwig gemachten Ausstellungen in diesem Tractat [3]). Ludwig veröffentlichte Zweifel dagegen [4]) und Cocceji wieder Lösungen jener Zweifel [5]). Wir fassen diese Schriften kurz zusammen, um die Controversen darzustellen.

Ludwig zweifelte, daß Cocceji die Fundamentalproposition des Naturrechts und des Princips des göttlichen Willens richtig gefaßt habe. Er meinte, die Art der Behandlung jenes Princips habe große Aehnlichkeit mit der scholastischen Hypothese der dem Willen Gottes entgegengesetzten Heiligkeit und der Perseität der Handlun-

---

[1]) Tractatus jur. gent. de princ. jur. nat. un. ver. et adaeq. Autore Samuele Coccejio. Pars II. Vindiciarum Sectio 1 contra observationes autoris anonymi.

[2]) Delineatio historiae juris divini et positivi universalis.

[3]) Vindiciarum Sectio II. contra virum consultissimum Dr. Joh. Ludovici J. U. Lic.

[4]) Dubia circa hypothesin de principio juris naturae ejusdemque vindicias, 1703.

[5]) Resolutiones dubiorum circa hypothesin de principio juris naturae.

gen. Er untersuchte aber die vermeinte Aehnlichkeit nicht. Der Streit nahm mehr eine Wendung auf die Socialität. Ludwig antwortete blos auf einzelne Gründe. Cocceji suchte gegen H. Grotius zu zeigen, daß der Wille Gottes das Princip des Naturrechts wäre, und gegen Pufendorf, daß die Rechte aus der Bewahrung der Socialität nicht abgeleitet werden könnten. Ludwig meinte dagegen, daß in Hinsicht des göttlichen Willens zwischen Cocceji und Pufendorf die schönste Harmonie wäre. Es wäre dem letztern nie in den Sinn gekommen, das Naturrecht wo anders her, als aus dem göttlichen Willen entspringen zu lassen. Cocceji bekennt wieder, daß das erste und einzige Princip des Naturrechts der Wille Gottes sei, darüber sei kein Streit zwischen ihnen, aber das sei nicht Pufendorfs richtige Meinung. Pufendorf leugne so wenig als H. Grotius, daß man Gott gehorchen müsse; aber ein Anderes sei, etwas für wahr und gewiß halten, ein Anderes, dasselbe als Princip des Naturrechts aufstellen. Pufendorf zeige nirgends, daß jenes das erste, adäquate Princip des Naturrechts sei. Es sei nicht genug, dasselbe vorauszusetzen oder unter die Regeln zu zählen, es müsse auch erörtert und festgesetzt werden. Daraus müßte dann die Sache und die Frage entschieden werden. Von allem dem sei bei Pufendorf nicht die Rede, er gebe vielmehr in den Stellen, in welchen er am meisten von dem Princip des Naturrechts handle, nicht den Willen Gottes, sondern die Bewahrung der Gesellschaft für das letzte und einzige Naturrecht aus, er entscheide keine einzige Frage aus dem Willen Gottes. Ludwig meinte gleichfalls, daß dasselbe aus der Socialität abgeleitet werden könne, daß diese aber auf andere, bessere Art dürfe gefördert werden, als durch das, was Pufendorf daraus deducire. Es frage sich, ob man Jemandem die Ungerechtigkeit seiner Handlungen aus dem Lichte der Vernunft beweisen könne, ob man zeigen könne, daß sie dem Willen Gottes zuwider seien. Das gebe Pufendorf nur dann zu, wenn sie die äußere Ruhe stören, weil sich das nicht mit dem Willen Gottes vertrage; aber dadurch werde nicht gezeigt, daß Gott keine andern Rechte constituirt habe, daß Gott nichts Anderes gewollt habe. Auch verhindere man nicht alle Kriege, die den Frieden stören, denn der gerechte Krieg sei erlaubt. Ludwig entgegnete, die Socialität wäre nicht das letzte Princip, es wäre auch nicht die Meinung Pufendorfs gewesen, daß die Menschen aus der Bewahrung

der Societät verpflichtet würden, sie würden vielmehr aus dem Willen Gottes zur Bewahrung der Gesellschaft verpflichtet. Die Menschen könnten daher auf diese Bewahrung nicht verzichten, sie würde nach dem Naturrecht denselben von Gott anbefohlen, das Princip der Verbindlichkeit rühre demnach allein von Gott her. Das Princip der Socialität sei nichts Anderes, als die Proposition, worunter alle übrigen Gebote des Naturrechts als unter dem gemeinschaftlichen Axiom zu begreifen seien, besonders die Gebote, daß man Gott und dem Herrscher gehorchen müsse. Cocceji gab zu, es sei wahr, daß die Socialität den Willen Gottes voraussetze, dieser müsse in allen Rechten und darum auch in der Gesellschaft angenommen werden, aber es frage sich, ob die Socialität seit Grotius den Willen Gottes als erstes Princip vorausgesetzt habe, und ferner, ob jener Wille auf die Bewahrung der Gesellschaft beschränkt werden könne, ob derselbe nicht auf Weiteres ausgedehnt werden müsse. Diejenigen, welche Gott nicht für das erste Princip des Rechts halten, könnten ja die Gesellschaft aufgeben, denn nichts verpflichte sie in derselben zu bleiben. Und weil Gott die Gesellschaft zu Gunsten der Menschen eingeführt habe, könne der Mensch selbst bei dem Princip des göttlichen Willens von der Gesellschaft zurücktreten, nur nicht vom Staat, dessen Gesetzen er gehorchen müsse. Ludwig versicherte dagegen: es widerspreche sich nicht, wenn Pufendorf alle Gebote aus der Socialität ableite, und dabei Gott voraussetze, ein Anderes sei das letzte Princip, ein Anderes das Princip in gewisser Art, zum letztern gehöre die Socialität. Cocceji hielt aber dafür, es widerspreche sich doch, wenn ein erstes Princip sei, aus welchem Alles abgeleitet werde, und zugleich ein anderes noch früheres Princip sein solle. Er erörterte auch, daß die Rechte zwischen Gott und Menschen nicht aus der Bewahrung der Gesellschaft fließen, die Gesellschaft das Recht blos unter geselligen Menschen bewirke, daß die Verehrung Gottes und der Kinder gegen die Eltern aus dem Rechte, nicht aus der Societät abgeleitet werden müssen. Er suchte zuletzt die Widersprüche zu zeigen, in die Ludwig verfalle, wenn er eingestehe, daß aus dem Princip der Socialität nicht alle Rechte der Natur abgeleitet werden können, aber daraus nicht folgen solle, daß jenes Princip nicht wahr und adäquat sei; daß nach dem Naturrecht Vergehen für erlaubt gehalten werden sollen, wegen welcher Gott ganze Völker von der

Erde vertilgt habe, aber die Vernunft zu schwach sein soll, solches Unerlaubte aus jenem Princip ableiten zu können, weshalb das Princip selbst schwach sei, was es nicht sein solle. Die Schlechtigkeit solcher Vergehen, die Ludwig anführe, könne sehr wohl aus dem Lichte der Vernunft aufgezeigt werden, auch würden dieselben bei fast allen Völkern für unerlaubt gehalten, welche kein anderes Licht hätten, als die Vernunft. Man dürfe dem Pufendorf auf keine Weise beipflichten, daß die Vernunft in dieser Beziehung schwach und blind sei, daß sie Höheres nicht fassen könne [1]).

Auch Hert trat zuletzt gegen die betrachteten Positionen des Heinrich Cocceji auf [2]). Samuel Cocceji sagt, er habe erst Anstand genommen, hierauf etwas zu erwiedern, aber da die Angelegenheit seines Vaters und seine, eine gemeinschaftliche Angelegenheit sei, wolle er die Zweifel Herts beseitigen. Die Behauptung seines Vaters war: die Menschen haben das freie Vermögen zu handeln so lange, bis ein Oberherr sie daran hindert. Darum setze er das Princip des Naturrechts in den Willen Gottes, welcher den Menschen etwas entweder erlaube oder befehle. Hert polemisirt dagegen: jenes Princip werde nicht in Hinsicht des Handelnden selbst, sondern eines Dritten befohlen, welcher jenen nicht hindern könne. Aber Samuel Cocceji meint: der Handelnde könne nach Belieben solches thun und lassen, während die Verhinderung durch den Oberherrn nicht blos dem Dritten, sondern dem Handelnden selbst die Nothwendigkeit auferlege, nicht nothwendig handeln zu müssen, sondern nothwendig unterlassen zu müssen. Er, Cocceji, habe gezeigt, daß die natürlichen Rechte alle aus dem befehlenden oder erlaubenden Willen Gottes fließen, nicht blos die Rechte, welche in der Freiheit zu handeln bestehen, sondern auch die Rechte zwischen Gott und Menschen, und der Menschen selbst, welche gleichfalls in Hinsicht des Handelnden selbst Befehle seien. Hert will, daß dies Princip im primären Zustande stattgefunden habe, aber in dem heutigen Zustande nicht mehr gelte, wogegen Cocceji versichert, daß er die Anwendbarkeit seines Princips auf

---

[1]) Tractatus jur. gent. de princ. jur. nat. un. ver et adaeq. Autore Samuele Coccejio. Pars II. Vindiciarum Sectio II.

[2]) Argumenta commentationum atque opusculorum de selectis et rarioribus ex jurisprudentia universali, publica, feudali et Romana, nec non historia Germanica. Tom. III.

den Zustand aller Menschen bewiesen habe, womit die Unterscheidung eines primären und heutigen Rechts wegfalle. Darum habe er das Princip des Rechts in den Willen Gottes gesetzt, welcher nicht von gestern oder heute, sondern immer und ewig derselbe sei [1]).

Wir übergehen die anderweitigen besonders die Rechtsentwickelung im preußischen Staate betreffenden Bemühungen der beiden Cocceji, — solche Betrachtung liegt außer unserm Kreise. Wir bemerken nur, daß Heinrich Cocceji eine Widerlegung des Hobbes [2]) schrieb und sich um die Publicistik des römischen Reichs deutscher Nation [3]) verdient machte.

Blicken wir auf diese Streitigkeiten zurück, so bieten sich mehrere Gesichtspunkte dar, von welchen sie betrachtet werden können. Sie haben wesentlich den Gedanken zu ihrem Elemente, aber es ist nicht zu verkennen, daß die Behauptung des Unterschiedes des Wesens und des Willens Gottes von Leibnitz und den Coccejis eine auffallende Aehnlichkeit mit der Entwickelung des Glaubensprincips der essentiellen Gerechtigkeit Gottes im Mittelalter hat. Der Unterschied des Wesens und Willens Gottes erschien erst durch die Entwickelung des letztern, aber hob sich im Reformationszeitalter auf. Das alte Glaubensprincip fing dadurch an, sich selbst allmälig aufzulösen. Auf dem Boden des Gedankenprincips der Socialität traten gleichfalls das Wesen und der Wille Gottes erst neben und dann gegen einander auf. Jenes Princip wurde in seiner bisherigen Fassung dadurch wesentlich alterirt. Leibnitz und Thomasius behaupten auf demselben Standpunkte Gottes als erster Ursache das Wesen und den Willen Gottes. Bodinus und Müldener entwickelten das weiter, indem sie als das wesentliche Element in der Welt

[1]) Tractatus jur. gent. de princ. jur. nat. un. ver et adaeq. Autore Samuele Coccejio. Vindiciarum Sectio III. contra Dn. Joh. Nicol. Hertium, Ictum et Antecessorem Gissenum celeberrimum.

[2]) Hobbes refutatus.

[3]) Henrici de Cocceji Regiae Majest. Borussiae a Cons. intimis. Facult. jurid. Francof. ordinarii et antecessoris primarii Autonomia juris gentium sive de discrimine civitatis mediatae et immediatae, liberae et non liberae cum duabus appendicibus vindicias jurisprudentiae nostrae publicae continentibus. Francoforti ad Viadrum. Sumptibus Joh. Godofr. Conradi. 1720.

den göttlichen Willen faßten. Bei Leibnitz und den Coccejis entwickelte sich der Unterschied des Wesens und des Willens Gottes zum Gegensatz fort, was dann die Veranlassung wurde, daß beide sich bekämpften. Das war kein Kampf mehr um den Gedanken der Offenbarung, wie in den Pufendorfschen Streitigkeiten mit Alberti und Andern, sondern ein Kampf innerhalb des Gedankenprincips selbst. Beide stehen, abgesehen von aller Offenbarung, auf demselben Fundamente des Gedankens, stimmen also überein und nicht überein. Der Unterschied des Wesens und des Willens Gottes fängt dadurch an sich selbst aufzulösen. Leibnitz und Cocceji stimmen darin überein, daß die Gebote des Naturrechts aus dem Principe desselben abgeleitet werden müssen, aber ersterer meint, daß dies Princip das Wesen, letzterer, der Wille Gottes sei, und die Bewahrung der Socialität nicht Princip des Naturrechts sein könne. Sie kommen durch Polemik mit einander überein, daß die Schöpfung als solche kein Recht gebe, daß eine Gerechtigkeit und Vollkommenheit Gottes sei, aber sie unterscheiden sich dadurch von einander, daß der Eine im Willen Gottes sieht, was der Andere im Verstande Gottes erblickt, und solches für das Princip des Naturrechts ausgeben. Was der Eine in der Gerechtigkeit vereinigt annimmt, das trennt der Andere in derselben, aber weder dieser noch jener leugnet die Bestimmung, welche der Andere als Rechtsprincip betrachtet. Damit ist der Unterschied des Wesens und des Willens Gottes als des Rechtsprincips an sich kein fester Unterschied mehr. Damit ist das Socialitätsprincip selbst in dieser höhern Fassung an sich kein sicheres Princip mehr.

Die Controversen Coccejis mit Ludwig und Hert können principiell nicht in Betracht gezogen werden, dazu sind sie zu untergeordneter Natur. Die Controverse mit Ludwig über den Pufendorfschen Widerspruch der Socialität und des Willens Gottes hat aber vielleicht die Veranlassung gegeben, daß Kestner, ein Schüler Coccejis, sich die Aufgabe gemacht hat, nach Anleitung des Grotius, des Pufendorf und der Cocceji das Natur- und Völkerrecht im Zeugniß der Principien der Socialität und des Willens Gottes zu bearbeiten und dieselben zu vereinigen [1]).

---

[1]) Jus naturae et gentium, ex ipsis fontibus ad ductum Grotii, Pufendorfii et Cocceji derivatum, in usum studiosae juventutis in compendium

Der Mensch, so fängt er an, besteht aus Leib und Seele. Der Leib ist ein ausgedehntes Ding, die Seele ist ein denkendes Wesen mit Verstand und Willen. Aus der letztern erklärt sich die natürliche Regel, daß der Mensch erlaubt thut, was er will. Jede Rechtsfrage wird auf Erlaubtes bezogen; also ist Recht, was erlaubt ist. Die Menschen handeln so lange erlaubt, bis Jemand sie mit Recht hindert [1]). Wer das Vermögen zu hindern nicht hat, der hindert vergebens. Das liegt nicht im handelnden, sondern im ungerecht hindernden Menschen. Also ist im Recht zweierlei vereinigt: was der Mensch thun kann und nicht thun kann. Wir müssen fragen, ob wir thun können, und zugleich, ob unser Thun mit Recht gehindert ist [2])? Das nun, was den freien Willen des Menschen hindert, handeln zu können, ist Gott, und durch Gott der, welchem Gott es gegeben hat. Dies ist das sichere und feste Princip des Naturrechts. Aus diesem Princip entstehen alle Propositionen, nach welchem diese als zu ihrem Centrum hinstreben, denn alle Kräfte und Vermögen sind ein Werk des Schöpfers. Kein Anderer hat ein Recht auf dieselben, Niemand kann das vom Schöpfer verliehene Recht dem Menschen nehmen, dem Menschen kommt kein Recht auf den Menschen, keine Herrschaft auf denselben zu [3]). Das Naturrecht ist daher der Wille des Schöpfers in Ansehung der moralischen Handlungen, Alles nicht thun zu dürfen, was von jenem Willen gehindert wird [4]). Das Naturrecht hat von Gott,

---

redactum, autore Henr. Ernst. Kestnero, Doct. et Prof. jur. ord. Anno 1705. Francofurti et Lipsiae, prostat apud Nicolaum Forsterum. Bibliop. Hannov. Rintelii, Sumptibus et Typis Hermanni Augustini Enox, academiae Typ.

[1]) Jus nat. et gent. autore Kestnero. Cap. 1. §. 5. p. 3: Homines autem potentia agendi natura instructi, licite agunt, quicquid possunt, donec aliquis, qui prohibere recte potest, prohibeat.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. §. 6: Illa prohibitio, quae liberrimum agendi arbitrium restringit, soli deo, et cui is concessum voluit, competit, et firmum solidumque est juris naturae principium, ex quo et in quod propositiones omnes veluti ad centrum aliquod tendunt, facultates enim sunt creatoris opus, in quas praeter creatorem nemo jus habet, nemo homini jus a creatore concessum auferre potest, homini in hominem non competit jus aliquod, nedum imperium.

[4]) Ibid. p. 4: Additio.

dem Urheber der Natur, selbst die Kraft und das Fundament empfangen [1]). Man müßte sonst etwas Gott Gleiches, oder etwas über Gott selbst annehmen. Der Wille Gottes spricht sich in Worten oder Thaten aus. Der erklärte Wille des Schöpfers durch das Wort heißt göttlich offenbartes Recht, durch die That Naturrecht. Beides kommt dem Wesen nach überein, denn beides hat den heiligsten Willen des Schöpfers zum Fundament. Vieles in der h. Schrift ist zwar offenbarter Wille Gottes, was Naturrecht, göttlich moralisches Recht ist, aber Vieles in derselben ist auch partikuläres, positives Recht, und menschlich moralisches, oder Tugend betreffendes Recht, weshalb zwischen offenbartem und nicht offenbartem Naturrecht zu unterscheiden ist [2]). Das Princip der Socialität ist unbestimmt, denn die Societät kann auf verschiedene, entgegengesetzte Art gefördert werden. Das Naturrecht wäre danach veränderlich; was heute der Societät nützlich ist, das ist derselben morgen vielleicht schädlich. Das Naturrecht ist nach seinem Wesen innerlich, ist vor allem Gesetz. Gott selbst hat es nicht anders bestimmen können [3]). Doch fließen gewisse Rechte direct aus dem Wesen, aus der Vollkommenheit Gottes, welche so wenig als Gott selbst verändert werden können. In Gott fließen Verstand und Wille, oder Weisheit und Heiligkeit in die Vollkommenheit, wie in einen Strom zusammen [4]). Also wenn Gott das Gesetz giebt, nimmt er sich nicht alle Gewalt, sondern behält sich die Erlaubniß zu verzeihen vor. Wer Gott als den Urheber und als das Fundament des Naturrechts anerkennt, der muß ihn auch als den Urheber alles Guten lieben und verehren, der muß seinen Willen thun und auf ihn, als auf den hoffen, von welchem all unser Wohl und Glück abhängt [5]). Die beste Eintheilung des Naturrechts ist die Eintheilung in erlaubtes und befohlenes oder gebotenes Recht. Jenes besteht in der Freiheit, dieses in der Nothwendigkeit zu handeln, ersteres kann verändert werden, letzteres nicht. Das Wesen des Rechts ist, Jedem das Seine zu geben. Das Recht muß daher von

---

[1]) Jus nat. et gent. autore Kestnero. Cap. 1. §. 6. p. 5: Jus naturae ab ipso deo i. e. autore naturae vim fundamentumque omne capit.

[2]) Ibid. §. 7. p. 5.

[3]) Ibid. §. 13. p. 11.

[4]) Ibid. §. 14. p. 12.

[5]) Ibid. §. 16. p. 13.

der Tugend (Ethik) und von dem Nutzen (Politik) unterschieden werden. Die Tugend lehrt die Menschen, wie sie, wenn das Band des Rechts aufhört, nach der Ehrbarkeit und Pietät handeln sollen, um sich die Glückseligkeit des höchsten Guts erwerben zu können.

Man darf zwar nicht mit Grotius das Naturrecht für das Dictamen der rechten Vernunft erklären, aber diese rechte Vernunft ist doch das Mittel, das Naturrecht aus dem Willen des Schöpfers zu erkennen und nach der Norm desselben zu bestimmen [1]). Auch macht die Uebereinstimmung der Völker nicht das Naturrecht, denn der Gleichheit wegen hat kein Volk Recht auf ein anderes. Man pflegt das Naturrecht zwar auch Völkerrecht zu nennen, was sein mag, wenn man das primäre Völkerrecht darunter versteht, aber das ist nichts Anderes, als das, was die natürliche Vernunft unter allen Menschen constituirt hat. Was die Völker durch Nothwendigkeit und Gewohnheit angenommen haben, das ist secundäres Völkerrecht, das hat keine andere Verbindlichkeit, als die Uebereinstimmung der Völker. Aber wir sind geboren und befähigt worden, den Willen unsers Schöpfers oder das Naturrecht auszuführen, es zu bewahren und auszuprägen. Es wäre eine Verleugnung des Zwecks des menschlichen Lebens, dieses Recht ignoriren zu wollen, um dessen willen wir geschaffen wurden [2]).

Gott hat dem Menschen das Recht auf Alles gegeben, Alles ist erschaffen worden, dem Menschen zu dienen. Dies Recht kommt der ganzen Menschheit, keinem einzelnen Menschen zu [3]). Daraus folgt aber nicht jene primäre Hypothese von der Communion der Dinge. Da alle Dinge einst gemeinschaftlich waren, hat ohne gemeinschaftliche Uebereinstimmung Keiner etwas nehmen können. Der Einzelne occupirt blos, die Sache wird dadurch Eigenthum,

---

[1]) Jus nat. et gent. Autore Kestnero. Cap. 1. §. 27. p. 21.

[2]) Ibid. §. 30. p. 24: Jus hoc omnibus hominibus praescriptum est, cujus exequendi causa unice nati et conditi sumus, vitamque accepimus, si quidem homines creati sunt, ut voluntatem sui creatoris in omnium animis constitutam, ac in ipsa creatione quasi adjectam observent atque explicent, cum hoc jus ignorare velle, nihil aliud sit, quam ignorare totius vitae finem, propter quem conditi sumus.

[3]) Ibid. Cap. 2. §. 2. p. 26: Competit hoc jus universo humano generi, non uni alterive — deus non creavit paedium, quo minus homo uti posset, sed condidit universum, mundum, omnibus hominibus sumptis sufficientem.

Andere ausschließend; und jenes wird Besitz oder wird das natürliche Vermögen, eine Sache zu haben, mit der Absicht, sie zu behalten [1]).

Der Mensch würde von seinem Schöpfer Alles vergebens empfangen haben, wenn er von demselben nicht das Vermögen erhalten hätte, sich vertheidigen zu können. Er hat dazu von Natur das Recht. Die Vernunft und Liebe fordert von ihm die Selbstbewahrung, er darf Gewalt mit Gewalt vertreiben [2]). Gott hat den Menschen nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen geschaffen, der Mensch soll darum sich selbst nicht verletzen, noch sich von Andern verletzen lassen. Das ist gegen Gottes unveränderlichen Willen. Gott will ferner, daß der Mensch sein Geschlecht fortpflanzen soll. Das soll nicht unmittelbar von Natur geschehen, sondern durch eheliche Gesetze bestimmt werden müssen [3]). Aus der Verbindung zwischen Mann und Frau entsteht die Familie, deren Glieder haben eigne Rechte und Pflichten.

Der Mensch kann über das ihm vom Schöpfer Gegebene disponiren, aber die Disposition muß gerecht sein, d. h. die Sache muß ihm gehören. Er muß dazu den Willen haben und denselben erklären. Aber die Verträge können wegen der menschlichen Verderbtheit leicht gebrochen werden, darum muß ein heiliges Band, der Eid hinzukommen, wodurch die Unbeständigkeit entfernt werde [4]). Um das Recht des Ganzen gegen die Böswilligen zu behaupten, ist eine Macht auf Erden nöthig. Kein Haus, keine Familie, keine Stadt ist sicher, wenn das Ganze durch kein festes Band der höchsten Gewalt zusammengehalten wird. Es giebt eine allgemeine Norm, nach welcher die Handlungen der Menschen bestimmt werden müssen, ohne welche das Menschengeschlecht nicht bestehen kann. Diese Norm ist ein unbewegtes, allen Gemüthern eingeprägtes Princip. Es ist nämlich ein Oberherr nöthig. Es ist daher kein Recht, wenn man keine solche Norm annimmt. Das Menschengeschlecht, die Welt selbst kann ohne Herrschaft nicht bewahrt werden. Diese kommt entweder einem, oder mehreren, oder allen

---

[1]) Jus nat. et gent. Autore Kestnero. Cap. 2. §. 13. p. 31.
[2]) Ibid. Cap. 3. §. 2. p. 45.
[3]) Ibid. Cap. 4. §. 1. p. 56.
[4]) Ibid. Cap. 6 §. 1. p. 97.

Menschen, oder der ganzen Menschheit über die Einzelnen zu, aber ein solcher Zustand kann wegen der vielen menschlichen Fehler und Störung der Gesellschaft nicht lange dauern. Damit sie sicher sei, stiften mehrere Familien eine gewisse Gesellschaft und befestigen sie durch Gesetze, Verträge, wonach sie das gemeinschaftliche Recht haben, die Gesellschaft zu bewahren und jeden Angriff auf dieselbe zurückzutreiben. Die unmittelbare Ursache davon ist das Volk, durch Gott. Die sonst Allen unbestimmt zukommende Herrschaft wird auf eine bestimmte Gesellschaft, auf den Staat eingeschränkt. Zum Staat zieht die Menschen nicht die Natur, sondern die Vermeidung größerer Uebel, aber der Staat ist nothwendig, damit die Menschen sich vereinigen und in Frieden leben. Damit die Paciscirenden eine Person, einen Körper bilden, keine unförmliche Masse bleiben, muß der Vertrag der Unterwerfung hinzukommen. In diesem Vertrage herrscht der Rath und der Beschluß über die Form der Regierung. Darauf folgt die Uebertragung des Willens und der Kräfte Aller auf Einen oder auf eine Versammlung von Menschen. Diese höchste Macht wird eingesetzt, um die Gerechtigkeit zu beschützen, welche in dem göttlichen Wesen gegründet, dieses selbst ist. Ein Theil dieses höchsten Rechts ist den Fürsten übertragen, damit sie durch Gerechtigkeit regieren und die Rechte schützen sollen. Zur Uebung der Gerechtigkeit ist eine dreifache Gewalt erforderlich: die gesetzgebende, welche das Recht festsetzt, die richterliche, welche es anwendet, und die Deliberation, die den Staat constituirt, damit er glücklich und mit Erfolg vertheidigt werden kann [1]). Solche höchste Gewalt folgt nicht aus der Macht zu handeln, diese haben auch Räuber, sondern ist nach der Ursache und nach dem Titel zu messen. Sie besteht in der Verwaltung der Gerechtigkeit, welche weniger körperliche Stärke, als Billigkeit und Klugheit erfordert [2]). Es ist eine falsche Meinung, daß die höchste Gewalt ohne Ausnahme beim Volk sein soll. Ebenso wenig darf man annehmen, daß die Reiche patrimonial oder Ususfructus seien, denn dieser geht auf die Erben über, während die Herrschaft des Rechts nicht wegen des Herrschers, sondern wegen des Volkes ist. Fürsten können Reiche nicht veräußern. Sonst kann die höchste Gewalt Alles thun,

---

[1]) Jus nat. et gent. Autore Kestnero. Cap. 7. §. 4. p. 112—13.

[2]) Ibid. §. 6. p. 115.

wodurch die Verwaltung und Ausführung der Gerechtigkeit nicht gehindert wird. Der Herrscher ist unverletzlich, aber darf die Grenzen seiner Herrschaft nicht überschreiten. Sein höchstes Gesetz ist das Wohl des Volkes [1]).

Es giebt zur Vertheidigung des Rechts und der gesetzlichen Macht zwei Mittel: Herrschaft gegen die Unterthanen und Krieg gegen die fremden Mächte. Der Krieg muß als Vertheidigung des Rechts gegen ungerechte Gewalt gerecht sein. Das Recht des Krieges kommt dem Fürsten zu, er hält die Unterthanen dazu an. Im Kriege ist Alles zu thun erlaubt, was uns zu unserm Rechte wieder verhelfen kann [2]). Der Krieg verwüstet, aber das kann nicht ins Unendliche gehen; auf den Krieg folgt deshalb der Frieden.

Kestner schließt seine Abhandlung so: Wer in dieser sündhaften, gebrechlichen Welt nach dem wahren, lebendigen Willen Gottes handelt und denkt, er sei nicht blos verpflichtet, den Geboten des Naturrechts nachzukommen, sondern auch die Tugend zu üben, der kann sich überzeugt halten, daß er Gott wohlgefällig ist, daß sein einziger Ruhm in der heilsamen Verbindung mit Gott und in der Liebe des Nächsten besteht [3]).

Kestner strebte, die Principien des Willens Gottes und der Socialität zu vereinigen. Wachter unternahm es, dieselben zu bekämpfen. Seine Schrift über den Ursprung des Naturrechts [4]) beginnt mit der Erörterung, daß das Naturrecht dunkel und bekannt zugleich sei. Er sagt: die Dunkelheit des Rechts gleicht dem Nil, dessen Arme vor Aller Augen dahin fließen, während die Quellen dieses Stromes verborgen sind. Wie der Fluß, so liegt auch das Recht offen da. Aber nicht die Ableitung des Rechts. Das kommt

---

[1]) Jus nat. et gent. Autore Kestnero. Cap. 7. §. 22. p. 128.

[2]) Ibid. Cap. 9. §. 2. p. 150.

[3]) Ibid. Cap. 13. §. 27. p. 214: Verum ita quisque se gerat, et expulsis vitiorum peccatorumque tenebris ad veram vivamque dei voluntatem actiones suas veluti ad unicum centrum dirigat, et cogitet, se non tantum ad haec praecepta nat. juris, quae hactenus in foro soli tenent, sed etiam ad laudabilia virtutis exercitia explenda obstrictum esse, firmiter sibi persuadens, se carissimum dei animal esse, cujus unica gloria in salutari dei conjunctione et amore proximi constet.

[4]) Joh. Georgii Wachteri, Phil. Prof. origines juris naturalis, sive de jure naturae humanae demonstrationes mathematicae. Berolini, Typis et Impensis Joh. Wesselii, 1704.

von der Unkenntniß der Methode her, welche nicht das Gerechte findet, weil sie nicht das Wahre findet. Die Wahrheit selbst ist die Gerechtigkeit. Darum, sagt er, habe er die gewöhnliche Art der Untersuchung verschmäht und die mathematische gewählt. Er habe gemeint, das Wahre dadurch mit sicherer Vernunft betrachten und dem gewöhnlichen Verstande näher bringen zu können. Er zeige nicht, auf welchem Wege das Gerechte gefunden werde, sondern auf welchem Wege es gehe; er gebrauche diejenige Methode, nach welcher man das Wahre in der Philosophie erforschen könne, und fange mit der Göttlichkeit an, um daraus das Uebrige abzuleiten[1]). Er behauptet, solche Methode erzeuge die letzte und vollkommenste Wissenschaft, weil alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit in Gott verborgen wären. Sie erkenne alle Dinge in ihrer Ordnung, erst Gott, die Ursache von Allem, dann das Uebrige. Sie bewahre dieselbe Ordnung im Erkennen, welche die Dinge in ihrer Existenz haben. Sie sei nicht blos die beste, sondern auch die am meisten natürliche Methode. Wie der Geometer nicht Alles lehre, sondern postulire, so möge man auch ihm etwas zugeben, denn er trage die erste Philosophie vor. Er brauche sie nicht von Anfang zu wiederholen. Er bekenne, seine Ansicht des Naturrechts sei keine neue, sondern eine alte Ansicht. Schon Marcus bei Cicero habe sie ausgesprochen, indem er dem Quintus Atticus beistimme. Sie bestehe näher darin: Gott regiert die Natur, besonders die menschliche Natur, diese hat Theil an der göttlichen. Zwischen Gott und Menschen ist in Hinsicht der Vernunft und Tugend eine gewisse Gemeinschaft. Diese ist die vollkommene Natur. Das Recht kommt nicht von Meinungen, sondern von der Natur her. Der Mensch ist zur Gerechtigkeit geboren. Das Wesen des Rechts muß in Erörterung desselben von der göttlichen und menschlichen Natur genommen und das Recht vom Gesetze abgeleitet werden. Das Gesetz selbst ist die höchste göttliche Vernunft, welches bei allen Völkern immer gewesen ist[2]).

---

[1]) Wachteri, origines jur. nat. Prologus ad lectorem: Ea tamen methodo usus sum, qua solet in philosophia investigari verum, initium faciendo a divinitate, et ex illa reliqua deducendo. Cujusmodi methodus sine dubio optima, naturalis et unica est.

[2]) Ibid.

Wachter läßt sich in seiner Polemik gegen die genannten Principien näher so aus: Viele sind überzeugt, daß das Naturrecht aus der Convenienz mit der Natur abgeleitet werden muß, aber haben dies nicht zur Gewißheit bringen können. Sie nahmen bald den Willen Gottes, bald die Socialität, bald etwas Anderes zum Princip und machten daraus ihre Schlüsse. Keiner wird leugnen wollen, daß der Wille Gottes Ursache des Naturrechts ist, denn dieser Wille ist Urheber der menschlichen Natur und darum auch des Naturrechts. Aber nicht blos der Wille Gottes hat Theil an dem Ursprunge desselben, sondern auch die Gerechtigkeit, Weisheit und die übrigen Attribute Gottes. Das Rechtsprincip kommt hier nicht blos als constitutives, sondern als zu erkennendes in Betracht und ist dann nicht so unklar. Was kann es in der That Unklareres geben, als den Willen Gottes? Und gesetzt, er wäre klar und deutlich, was wäre dann weiter? Solche ferne Dinge helfen unserer Erkenntniß nicht, sondern hindern sie. Sowohl diejenigen heben das Naturrecht auf, welche die Principien nach göttlichen Dingen betrachten, als die, welche sie nach der Socialität als einer bloßen Qualität des Menschen behandeln. Solche schränken jede Pflicht des Menschen auf die Pflicht des Bürgers ein. Es kann danach überall keine natürliche Pflicht des Menschen in Hinsicht der Tugend, der Religion und des Menschen selbst außerhalb der Gesellschaft und innerhalb der Reflexion auf Andere geben [1]. Das ist nicht blos falsch, sondern auch gefährlich. An dergleichen Meinungen kann man leicht zeigen, daß alle Irrthümer aus der Unkenntniß der göttlichen und menschlichen Natur in dieser Beziehung geflossen sind.

Wir versuchen mit Beseitigung aller Propositionen und Demonstrationen, Scholien und Corollarien der Wachterschen Methode den weitern Inhalt darzustellen. Die Abhandlung beginnt mit zehn allgemeinen Sätzen, welche kurz so zusammengefaßt werden können: Die natürlichen Dinge existiren und operiren durch die Macht Gottes, welche unendlich, unabhängig, absolut frei und gerecht ist, weil

---

[1]) Wachteri, origines jur. nat. p. 8: Quodsi omne officium hominis officio civis terminatur, sequitur, quod ubique nullum sit hominis naturale officium circa virtutem, circa religionem, imo ne circa se ipsum quidem, extra societatem, sive citra reflexionem ad alios.

sie jedem Dinge seine Essenz und Existenz giebt. Der menschliche Verstand handelt aus eigner Machtvollkommenheit, wenn er adäquat einsieht, was aus der Natur in und außer ihm nothwendig folgt. Er handelt im Gegentheil ohnmächtig, oder leidet, so oft in seiner Natur etwas geschieht, wovon er blos theilweise Ursache ist. Tugend ist die Kraft des Verstandes, welche mit der Führung der Art zu leben zusammenhängt. Affecte sind Passionen des Verstandes, welche von äußerlichen Ursachen hervorgerufen werden. Wenn die Menschen dem Zuge der Natur folgen, so helfen sie einander, wenn sie ihren Affecten nachgeben, so schaden sie sich gegenseitig. Die Menschen suchen sich von Natur zu bewahren, eine immer größere Vollkommenheit zu gewinnen. Dazu bedürfen sie des Schutzes und dieser wird in der Gesellschaft besser als in der Einsamkeit erreicht.

Auf diese Sätze folgen die Erörterungen und Beweise. Das thätige Wesen einer Sache kann nicht ohne das Recht ihrer Natur gefaßt werden, welches sie von der Gerechtigkeit Gottes hat. Auch der Mensch existirt mit dem höchsten Rechte seiner Natur, aber man darf das nicht so auslegen, daß Jeder blos nach dem Rechte seiner Natur handelt, sondern die Handlungen der Menschen gegen einander werden entweder gehindert oder gefördert. Man muß daher nicht meinen, daß der Mensch die Macht blos auf seine, auf keine fremde Handlung habe. Er kann auch Andere nach derselben beleidigen. Es giebt so viele Arten natürlichen Rechts, als Arten thätiger Wesen. Es giebt ein gewisses Naturrecht, welches das ganze Menschengeschlecht umfaßt. Das Fundament alles Naturrechts ist die göttliche Allmacht. Keine Sache existirt ohne das Recht ihrer Natur, darum besteht das Recht jeder Sache in der Convenienz oder Inconvenienz ihrer Natur. Die Natur macht sich das Gesetz selbst. Sie ist das letzte Argument ihres Rechts [1]). Das Axiom des Naturrechts ist, dem Zuge der Natur zu folgen. Um denselben zu erforschen, ist aber erforderlich, daß man Gott, den Ursprung der Dinge, und besonders den Menschen erkenne [2]).

---

[1]) Wachteri, origines jur. nat. p. 7: Itaque natura ipsa legem sui facit, et ultimum juris sui argumentum est.

[2]) Ibid.: Verum ad hoc, ut naturam, prout in se est, ejusque ductus immediatos pernoscamus, requiritur accuratissima Physices de deo et ortu rerum, et praecipue ipsius hominis cognitio.

Die ganze Rechtserkenntniß hängt davon ab. Das Naturrecht selbst ist das Recht, was dem Menschen geziemt, sofern er Mensch ist, oder das Recht, was aus diesem Grunde unter Menschen gilt und aus demselben allein operirt [1]). Dies ist im Allgemeinen die Erklärung des Naturrechts. Dasselbe ist kein Hinderniß, daß außer der menschlichen Natur noch Anderes existirt, was sein natürliches Recht hat.

Jeder Mensch thut aus dem höchsten Rechte seiner Natur, was aus der Nothwendigkeit derselben folgt. Er thut aber nicht aus dieser Nothwendigkeit, was von zufälligen Einwirkungen äußerlicher Dinge, also von Anderem herrührt. Was aus der Nothwendigkeit der menschlichen Natur hervorgeht, das geschieht durch die göttliche Macht, das ist natürlichen Rechtes. Wie die Sonne nach dem Rechte ihrer Natur wärmt, so thut auch der Mensch nach dem Rechte seiner Natur Alles, was aus der natürlichen Macht zu handeln fließt. Handelt der Mensch von äußerlichen Ursachen getrieben, so ist solche Handlung kein Recht der Natur, er handelt dann nicht aus sich selbst, sondern folgt einem fremden Rechte. Die Potenzen solcher Ursachen, die den Menschen zu handeln treiben, sind auch Potenzen Gottes, aber das Naturrecht wird dann nicht genommen, wiefern die Natur die allgemeine, sondern wiefern ein einzelnes von dem Allgemeinen verschiedenes Ding ist. Es wird dann nicht durch die Macht des Ganzen, wodurch Gott operirt, sondern durch die Macht jedes Dinges bestimmt. Das Naturrecht kann daher durch keine äußerliche Macht gegründet werden. Die Ursachen des natürlichen Rechts sind innerlich aus der Natur und Beschaffenheit jedes Rechts, nicht äußerlich aus der Beschaffenheit des Ganzen zu nehmen. Naturrecht ist daher nicht, was die Menschen durch eine Potenz Gottes, sondern aus ihrem eignen natürlichen Vermögen im Unterschiede von allen äußerlichen Potenzen thun, und was durch jenes Vermögen allein erkannt werden kann [2]). Die Macht Gottes kann von der Heiligkeit, d. h. von

[1]) Wachteri, origines jur. nat. p. 7: Si jam quaeritur, quid sit jus naturae, quod humano generi proprium est, et quomodo definiendum sit, respondeo, quod jus naturae humanae juxta praecedentia nihil aliud sit, quam id, quod hominem decet, quatenus homo est, sive, quod conforme est inter homines ea sola de causa, quod in natura humana per potentiam dei existunt et ex illa sola operantur.

[2]) Ibid. p. 11: Causae juris naturalis intus ex natura et constitutione

der Richtigkeit des Verstandes und des Willens Gottes nicht getrennt werden. Darum geschieht nicht blos erlaubt, was aus der natürlichen Macht des Menschen fließt und was durch sie eingesehen werden kann, sofern die Macht Gottes, welche das Wesen der menschlichen Macht constituirt, absolut frei ist, sondern es geschieht auch recht, sofern jene Macht nicht von der Heiligkeit getrennt werden kann. Daraus ist zu erkennen, daß das Naturrecht nicht blos die Freiheit oder die Erklärung derselben betrifft, sofern etwas unter den geselligen Menschen erlaubt ist oder nicht, sondern auch die Ehrbarkeit oder die Erklärung dessen, was in sich von Natur gut oder böse, ehrbar oder unehrbar, gerecht oder ungerecht, heilig oder profan ist, ohne Rücksicht auf die Societät oder auf ein äußerliches Gesetz. Die meisten Naturrechtslehrer haben solches dadurch verdreht, daß sie in dem natürlichen Reiche Gottes keine Tugenden zulassen oder höchstens Scheintugenden annehmen, die von den bürgerlichen Pflichten umschrieben werden.

Das Recht der Natur der Menschen wird desto größer oder geringer sein, je größer oder geringer ihre Macht zu handeln ist. Wie die Menschen mit keinem Rechte ihrer Natur sich von äußerlichen Ursachen bewegen lassen dürfen, so sind auch die Passionen und die daraus folgenden Handlungen oder Gedanken nicht das Naturrecht [1]). Macht der Mensch sich durch die göttliche Allmacht, wodurch er existirt und operirt, frei von der Herrschaft der äußern Dinge, oder bekämpft er seine Affecte, so handelt er mit dem höchsten Rechte der Natur [2]). Was er aus der Macht seines Verstandes erkennend und wollend thut, das thut er mit dem höchsten Rechte der Natur, sofern er die adäquate Ursache davon ist. Der mensch-

---

cujusque rei accessendae sunt, non forinsecus ex constitutione universi. Igitur non quicquid homines per quamvis dei potentiam operantur, juris naturalis est, sed hoc tantum, quod ex ipsorum propria et naturali potentia (prout omnibus extraneis potentiis contra distinguitur) fluit, et per illam solam intelligi potest.

[1]) Wachteri, origines jur. nat. p. 12: Sicut homines nullo naturae suae jure a causis externis duci se patiuntur: ita passiones ipsorum, quae passiones animi vocantur, et quaecunque ex illis sequuntur actiones, aut cogitationes non sunt juris naturae.

[2]) Ibid. p. 13: Si quis per dei potentiam, qua existit et operatur, a dominio rerum externarum se liberare, et affectus suos aut debellare, aut omnino excludere valeat, id quidem summo naturae suae jure aget.

liche Verstand ist ein Theil des ewigen Verstandes Gottes, er ist also, obgleich endlich, dennoch eine göttliche Kraft. Der menschliche Verstand operirt, weil die Macht Gottes frei und Fundament des Naturrechts ist, mit dem höchsten Rechte seiner Natur frei. Alles fließt aus seiner Macht zu handeln [1]). Der Mensch erkennt leicht, ob er aus eigner Macht des Verstandes oder aus fremder Macht operirt. Im erstern Fall ist er frei von Affect und ruhig. Wenn er nicht dem Zuge seiner Natur folgt, sondern sich von seinen Affecten leiten läßt, so ist dabei an keine verderbte Natur des Menschen im Sinne des Glaubens zu denken. Die wahre Freiheit und Glückseligkeit des Menschen ist, nach dem Zuge seiner eignen, keiner fremden Natur, zu handeln [2]). Wohl ist das Universum, von dem der Mensch ein Theil ist, stärker als der einzelne Mensch, aber es ist dennoch kein Naturrecht, fremden Gesetzen zu dienen. Handelt der Mensch nach dem Zuge seiner Natur recht, so ist dies natürliche Recht unbeschränkt.

Die Selbstbewahrung des Menschen ist das Naturrecht, wenn sie durch seine Natur, nicht durch seine Passionen geschieht, ferner die Bewahrung des Nächsten, die Fortpflanzung des Menschengeschlechts und die Vervollkommnung desselben. Aber die Menschen müssen, um solches erreichen zu können, nach dem höchsten Recht der Natur nothwendig ihren Nutzen suchen und müssen sich mit andern Menschen verbinden. Denn in der Vereinigung der Kräfte liegt mehr Nutzen und Sicherheit, als in der Einsamkeit, weshalb der Uebergang der Menschen zur Gesellschaft natürlichen Rechtes ist. Darum sind nicht blos die häuslichen und Familienangelegenheiten, sondern auch die öffentlichen Angelegenheiten im Staate des Naturrechts anzuerkennen. Der Staat ist eine Menge Menschen, welche ihre natürlichen Kräfte wegen des größeren Nutzens und der Sicherheit vereinigt haben, um ihr gemeinsames Wohl zu fördern [3]).

[1]) Wachteri, origines jur. nat. p. 14: Cum enim potentia dei ex omni sui parte sit libera et praeterea omnis juris naturalis fundamentum, mens utique illa omnia libere et summo naturae suae jure operabitur, quaecunque ex potentia agendi ejus se sola fluunt.

[2]) Ibid. p. 17: In hoc sita est vera hominis libertas et felicitas, ut operetur ductu naturae suae, non alienae.

[3]) Ibid. p. 34: Quod civitas nihil aliud sit, quam multitudo hominum, majoris utilitatis et securitatis gratia potentias agendi suas naturales invicem jungentium ad producendam mutuam et communem felicitatem.

Das Naturrecht kann darum auch so gefaßt werden, daß die Menschen gemeinschaftliche Rechte haben, sich mit gemeinsamen Kräften zu helfen und zu schützen und nach gemeinsamer Art zu leben.

Wachter sagt zuletzt im Epilog: Aus dieser Abhandlung erhellt, daß Keiner über das Naturrecht wahr urtheilen kann, der nicht zuvor die göttliche und menschliche Natur und die Natur des ganzen Universums erkannt hat, ob diese mit jener übereinstimmt oder nicht [1]). Man betrachtete bisher den Menschen im Naturrecht immer nicht, wie er in sich ist, sondern wie er als ein Theil des Universums existirt und von dessen übrigen Theilen umgeben ist. Aber eine Sache wird nur dann wahr und recht betrachtet, wenn sie erkannt wird, wie sie in sich ist. Man kann auch den Menschen als einen Theil des Universums fassen, wenn man den Ursprung der menschlichen Dinge im Allgemeinen zum Gegenstand der Erkenntniß macht. Aber der Mensch muß in Hinsicht des Rechts, welches seiner Natur eigenthümlich ist, in sich betrachtet werden, er darf in dieser Beziehung nicht mit den übrigen Theilen confundirt werden. Wer das Naturrecht beschreiben will, darf nicht auf die äußerlichen Ursachen und deren Einfluß auf den Verstand achten, nicht auf dessen innerliche Feinde, welche durch die Sinne in denselben hineinkommen, nicht auf dessen Affecte und Begierden, sondern muß allein auf den Verstand, auf dessen natürliches Vermögen zu handeln, nicht auf das äußerlich Hinzukommende merken [2]). Viele leugnen, daß die Affecte von äußerlichen Ursachen herrühren. Solche sind keine Philosophen. Sie würden sonst aus der Betrachtung der Natur erkennen, daß die Affecte zwar in der menschlichen Seele, aber nicht von derselben sind, daß sie außernatürlich, durch den Einfluß äußerlicher Ursachen entstehen. Wollte man annehmen, daß es naturrechtlich wäre, nach den Geboten der

---

[1]) Wachteri, origines jur. nat. p. 40: Ratio interim ex praesenti tractatione, quod nemo de jure naturae vere judicare possit, nisi cognita prius ratione naturae, tam divinae tam humanae, et naturae etiam universi, et utrum natura hominis cum universa conveniat, nec ne.

[2]) Ibid. p. 43: Ita jus naturale descripturo, non ad causas externas, earumque in mentem irruptiones, non ad hostes mentis intestinos, per sensuum foramina illapsos, adeoque non ad affectus et cupiditates mentis, sed ad mentem ipsam et solam, ejusque agendi potentiam naturalem, minimeque adventitiam, attendendum esse.

Affecte zu leben, so gäbe es in dem natürlichen Reiche Gottes keine Tugend.

An Wachter schließt sich Wolff an. Wolff stimmt mit demselben formell und principiell überein. Er gebraucht in der Rechtserkenntniß gleichfalls die mathematische Methode, nach dem Vorgange Euclids, wie er selbst sagt, und nimmt, wie Wachter, an, daß das Recht nicht ohne das Gute erkannt werden kann, und das Naturrecht in der menschlichen Natur durch Gott existirt. Wolff unterscheidet sich aber auch von Wachter, dadurch, daß er nicht, wie dieser, die Existenz des Rechts in der menschlichen Natur durch Gott unmittelbar behauptet, sondern sie durch die Leibnitzischen Bestimmungen des Widerspruchs und des Grundes aufzuzeigen bemüht ist.

Christian Wolff wurde im Jahre 1679 zu Breslau geboren. Wir übergehen hier seine nähern Lebensumstände, welche in den Geschichtsbüchern der Philosophie überall verzeichnet sind, und bemerken nur, daß er im Jahr 1707 als Professor an die Universität nach Halle kam. Er mußte diese Universität aber auf einen durch pietistische Intriguen bewirkten königlichen Befehl 1723 plötzlich verlassen. Friedrich der Große rief ihn bei seinem Regierungsantritt nach Halle zurück, wo er im Jahre 1754 gestorben ist. Seine Verdienste um die allgemeine Verstandesbildung, sein blos verständiges Philosophiren und Abtheilen der philosophischen Wissenschaft in gegen einander äußerliche Disciplinen, sein pedantisches Verfahren und seine Meinung, daß man die Idee, das Vernünftige, durch die einseitigen Verstandesbestimmungen und Verhältnisse erkennen könne, sind allgemein bekannt. Wir übergehen das Nähere, um so mehr, als seine Lebensumstände mit seinen Bestrebungen um die Rechtserkenntniß nicht so enge zusammenhängen, wie bei andern Naturrechtslehrern, z. B. wie bei Leibnitz und Thomasius.

Wolff schrieb mehrere das Naturrecht betreffende Abhandlungen. Er zog sein größeres Werk[1]), das er selbst als über die Maßen groß[2]) bezeichnet, später in eine Art Compendium oder

---

[1]) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, Halle 1720; Von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, Halle 1721; Jus naturae methodo scientifica pertractatum, 1740—50.

[2]) Opus vastum.

Conspectus, wie er sagt, zusammen [1]). Dieser Conspectus enthält nach Wolffs eigener Versicherung Alles, was er anderswo ausgeführt hat. Wir stehen deshalb nicht an, uns in unserer Darstellung und Erörterung auf dasselbe zu beschränken. Wolff sagt, er habe in jenen Institutionen alle Propositionen und Definitionen des großen Werkes zusammengefaßt, habe die zureichenden Gründe jener Propositionen näher bedacht, und habe in einer Uebersicht zu geben versucht, wie alle Verbindlichkeiten und Rechte des Menschen aus der menschlichen Natur als aus ihrer Quelle fließen [2]).

Schon der Titel der Institutionen ist bezeichnend, denn er drückt die Ableitung der Pflichten und Rechte allein aus der menschlichen Natur aus. Er stellt nämlich erstere letzteren voran. Wolff dedicirte die Institutionen dem Prinzen August Wilhelm von Preußen, und erörtert in dieser seiner Dedication die Stützen des Staats, welche die Wahrheit und Gerechtigkeit in untrennbarer Einheit seien. Er sagt, die Gerechtigkeit ist der constante Wille, Jedem das Seine zu geben, Niemanden zu beleidigen, aber das Recht wird nicht eingesehen, wenn nicht zugleich erkannt wird, was gut, billig und recht ist [3]). Das Gute, Billige, Rechte der menschlichen Handlungen wird nicht von der Meinung der Menschen gemacht, denn diese stimmen nicht in Allem überein, sondern die demselben gemäßen Handlungen kommen von der menschlichen Natur selbst her, sie haben in dem Wesen der Natur der Dinge ihren zureichenden Grund. Die Wahrheit unterscheidet sich dadurch von der Meinung, daß sie die Ewigkeit und Beständigkeit aus dem Wesen und der unveränderlichen Natur des Menschen wie der Dinge selbst zieht. Die unveränderliche, ewige Wahrheit ist die Mutter der Beständigkeit. Diese, sagt er, habe ihn bewogen, das unverbrüchliche, heilige Recht, welches die Natur selbst unter den Völkern und Menschen constituirt hat, oder das unerschütterliche Fundament des Glücks der ganzen Menschheit und der menschlichen

---

[1]) Institutiones juris naturae et gentium, in quibus ex ipsa hominis natura continuo nexu omnes obligationes et jura omnia deducuntur. Autore Chr. L. B. de Wolff. Halae Magdeburgicae MDCCL.

[2]) Institutiones jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Praefatio.

[3]) Ibid. Dedicatio: Jus intimo non perspicitur, nisi simul cognoscatur, quid bonum, aequum atque rectum sit.

Natur selbst im continuirlichen Zusammenhang in ein System zu bringen [1]).

Wolff erörtert weiter in der Vorrede, er betrachte nicht blos die Art, wodurch wir von Natur verpflichtet seien, gewisse Handlungen thun oder lassen zu müssen, sondern auch jede Erweiterung des Naturrechts, welche sich auf die menschlichen Handlungen verbreite. Er habe erkannt, wie die positiven Rechte aus dem Naturrecht entstehen müssen, damit sie vor dem Tribunal der Vernunft gerechtfertigt erscheinen möchten, woraus folge, daß im positiven Recht nicht weniger Wahrheit als im Naturrecht sei. Das Naturrecht soll den Willen aller Menschen in ihren Handlungen, und darum nach dem Willen des Gesetzgebers regieren [2]). Wolff beschreibt kurz die menschliche Natur und sagt: der Mensch besteht aus Seele und Leib. Der Leib ist aus verschiedenen Organen zusammengesetzt. Die Functionen derselben haben einen gewissen Zweck, wie die Bewahrung der lebendigen Organe, oder das Leben und die Gesundheit überhaupt. Die Seele hat gleichfalls verschiedene Vermögen, welche zu gewissen Handlungen geschickt sind. Der Mensch unterscheidet sich dadurch vom Thiere, und wird geschickt, ein vernünftiges Leben zu führen. Die Fähigkeit der Organe zur Verrichtung ihrer Functionen, sowie der Kräfte und Vermögen zum Gebrauch im menschlichen Leben vollenden die essentielle Vollkommenheit des Menschen. Die Vollkommenheit eines Dinges ist die Uebereinstimmung in der Verschiedenheit, oder mehrerer Verschiedener in Einem, wie z. B. eine Uhr durch die Fähigkeit oder Geschicklichkeit ihrer Structur die Stunde anzeigt. Die essentielle Vollkommenheit besteht in der Uebereinstimmung der wesentlichen Bestimmungen, wodurch ein Ding als Ding dieser Art gefaßt wird, die accidentielle Vollkommenheit in der Uebereinstimmung der accidentiellen oder unwesentlichen Bestimmungen mit den essentiellen oder wesentlichen. Letztere muß daher denselben beständigen Grund als die erstere haben. Wie die Natur nicht von der Wahrheit abgeht und keinen Widerspruch verträgt, so haben auch die menschlichen Handlungen, welche durch Endursachen bestimmt werden, oder die freien Handlungen ein und dasselbe Ziel der Voll-

---

[1]) Institutiones jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Dedicatio.

[2]) Ibid. Praefatio.

kommenheit mit den natürlichen, welche durch dieselben Ursachen bestimmt werden. Wie jene Handlungen, welche durch dieselben Endursachen bestimmt sind, die menschliche Vollkommenheit bezwekken, so neigen aber die Handlungen, welche durch die Verschiedenheit derselben bestimmt werden, zur Unvollkommenheit. Was die Menschen und deren Zustand vervollkommnet, heißt gut, was denselben unvollkommner macht, nicht gut; die freien, die Vollkommenheit des Menschen bezweckenden, und mit den natürlichen durch dieselben Endursachen bestimmten Handlungen sind daher gut, die entgegengesetzten nicht gut. Oder die Handlungen, welche durch jene wesentlichen Bestimmungen gefaßt werden können, sind gut, wo nicht, böse. Sie haben, sofern sie gut oder böse sind oder werden, eine innerliche Güte oder Bosheit, weshalb es nicht nöthig ist, annehmen zu müssen, daß sie durch Befehlen oder Verbieten gut oder böse werden. Der Mensch begehrt das Gute und verschmäht das Böse von Natur. Die Handlungen sind daher an sich gut oder böse, sie enthalten in sich das Motiv des Wollens und Nichtwollens. Der Mensch will die Handlungen, indem er sie bestimmt erkennt, oder nicht. Daher sind die innerlich guten und bösen Handlungen an sich selbst zu begehren und zu verschmähen. Dies ist die Quelle der natürlichen Verbindlichkeit. Die Handlung nimmt die Form des Gesetzes an, welche von der Natur selbst gegeben ist. Der Mensch muß ferner das Vermögen haben, jener Verbindlichkeit genügen oder thun zu können, was dieselbe fordert. Daraus entsteht das Recht zu gewissen Handlungen und zum Nutzen der Dinge. Die menschliche Natur bringt es mit sich, daß die Menschen nur mit vereinigten Kräften und mit gegenseitiger Hülfe zu jener Vollkommenheit gelangen können, welche die einzige Quelle des Glücks ist. Die Natur selbst hat die Pflichten des Menschen gegen sich und Andere so liebevoll vereinigt, daß die Verbindlichkeit zu beiden in sich nothwendig, unveränderlich ist. Der Mensch ist nicht schuldig, sich selbst wegen seiner Pflichten gegen Andere zu vernachlässigen, aber weil Niemandem ein Recht auf die Handlungen Anderer zukommt, ist es seinem Urtheile überlassen, ob er das thun will. Demjenigen Menschen aber, welcher Anderer Hülfe bedarf, ist nicht selten daran gelegen, daß er dessen, warum er bittet, gewiß sei, weshalb er das Recht hat, Andere zu gewissen Leistungen zu verpflichten. Daraus entsteht der Unterschied zwischen

vollkommner und unvollkommner Verbindlichkeit, in Betreff dessen, was wir Andern schuldig sind, und was Andere uns schuldig sind. Der Grund jener Unterscheidung hört auf in dem, was man Andern nicht thun darf [1]).

Die menschlichen Handlungen sind entweder innere, dann werden sie durch die Kraft der Seele hervorgerufen, oder äußere, dann werden sie durch die Organe des Körpers und durch deren Bewegung erzeugt. Die Handlungen sind frei, wenn sie von der Freiheit der Seele abhängen; nothwendig oder natürlich, wenn sie durch die Seele und den Körper bestimmt werden. Daraus folgt: es giebt keine freie äußere Handlung ohne eine innere, mit welcher sie zusammenhängt. Die Handlung ist entweder positiv oder privativ, sie geschieht oder hört auf; jenes heißt Begehen, dieses Unterlassen der Handlung. Das Urtheil, wodurch das Handeln des Menschen für die freie Ursache seiner Handlung erklärt wird, heißt Imputation. Die Handlung kann daher nicht angerechnet werden, wenn sie nicht frei ist. Es handelt Jemand gezwungen, welcher durch äußere Gewalt angetrieben handelt; es leidet Jemand gezwungen, welcher der Handlung des Andern gegen sich keinen Widerstand leisten kann. Solche Handlung wird nicht imputirt. Sie ist von der unfreiwilligen Handlung verschieden, wenn Einer thut, was er nicht gern thut, und ist der freiwilligen entgegengesetzt, welche weder gezwungen, noch unfreiwillig ist. Ist die Handlung recht, so stimmt sie mit allen wesentlichen Bestimmtheiten des Menschen überein. Man erkennt den zureichenden Grund in denselben, er kann durch sie eingesehen werden. Die rechte Handlung erfordert den übereinstimmenden Gebrauch aller Vermögen der Seele und der bewegenden Vermögen des Körpers. Ist das Motiv mit der Handlung verbunden, so entsteht die Verbindlichkeit. Das Motiv selbst besteht in der Vorstellung der guten und bösen Handlung. Der Mensch mag und will sich nicht als böse, sondern als gut vorstellen. Aus der Natur des Willens und Nichtwillens erhellt, daß er nicht anders verpflichtet werden kann, als wenn das Motiv mit der Handlung verknüpft ist. Da der Mensch von Natur verpflichtet ist, Handlungen zu begehen, welche die Vollkommenheit seines Zustandes bezwecken, so folgt daraus die natürliche Verbind-

[1]) Institutiones juris naturae et gentium. Aut. de Wolff. Praefatio: Pars I. cap. 1. §. 1 seq.

lichkeit. Denn es ist unmöglich, daß dasselbe sei und nicht sei. Es ist darum nothwendig, daß der Mensch sich so und nicht anders bestimme. Moralisch unmöglich heißt daher, was bei vernünftig handelnden Menschen einen Widerspruch involvirt; moralisch möglich, was keinen Widerspruch involvirt, was einen zureichenden Grund hat. Moralisch nothwendig heißt das, dessen Gegentheil moralisch unmöglich ist. Die moralische Nothwendigkeit zu handeln ist die Verbindlichkeit, welche im Unterschiede von der activen Verbindlichkeit die passive genannt werden kann. Sie heißt häufig einfache Verbindlichkeit. Niemand kann zu dem verpflichtet werden, was entweder an sich selbst, oder was dem Menschen unmöglich ist. Diese sowohl active als passive Verbindlichkeit ist natürlich. Sie kommt von Natur, hat ihren zureichenden Grund in der Natur des Menschen und der Dinge selbst. Sie ist nothwendig, unveränderlich. Das Gesetz ist die Regel, wonach der Mensch zu handeln verpflichtet ist. Es heißt natürlich, wenn es seinen zureichenden Grund in der Natur des Menschen und der Dinge hat; positiv, wenn die Verbindlichkeit von dem Willen eines vernünftigen Wesens; göttlich, wenn es von dem Willen Gottes, und menschlich, wenn es von dem Willen des Menschen abhängt. Das Gesetz der Natur, das Naturrecht hat seinen zureichenden Grund in der Natur des Menschen und der Dinge. Jenes Gesetz ist darum nothwendig, unveränderlich. Und weil Gott der Urheber der Natur des Menschen und der Dinge ist, wodurch das Gesetz der Natur und dessen Verbindlichkeit entsteht, ist Gott selbst Urheber des Gesetzes der Natur und verpflichtet den Menschen, dem Gesetz gemäß handeln zu müssen. So ist die natürliche Verbindlichkeit die göttliche, und ist das natürliche Gesetz das göttliche. Das natürliche Gesetz hat den zureichenden Grund in der menschlichen Natur selbst, womit die Verbindlichkeit zugleich gesetzt ist. Das Gesetz der Natur verpflichtet alle Menschen, kein Mensch ist von der natürlichen Verpflichtung frei. Das allgemeine Princip des Naturrechts kann daher so ausgesprochen werden: das Gesetz der Natur verpflichtet uns zu Handlungen, welche die Vervollkommnung des Menschen und des menschlichen Zustandes bezwecken, und zur Vermeidung aller Handlungen, die zum Gegentheil führen, folglich zu freien, mit den natürlichen durch zureichende Gründe verbundenen Handlungen, und damit zur Abwendung jeder Gefahr von uns und unserm Zu-

stande[1]). Aus diesem universellen Princip soll Alles, was des Naturrechts ist, vermittelst des continuirlichen Fadens der Vernunft deducirt werden müssen. Gott verpflichtet die Menschen zu Handlungen, welche dem Gesetz der Natur gemäß sind, darum müssen auch diejenigen das Princip zulassen, welche das Naturrecht aus dem göttlichen Willen ableiten. Zwischen Recht und Pflicht ist ein beständiger Nexus, und da das Recht der Natur seinen zureichenden Grund in der Natur des Menschen und der Dinge hat, so sieht Jeder leicht ein, wozu er verpflichtet und berechtigt ist. Jeder kann die Kenntniß dessen durch den Gebrauch des Erkenntnißvermögens erwerben. Eine Promulgation des natürlichen Gesetzes ist daher nicht nöthig, dagegen ist das positive Gesetz, welches von dem Willen eines Andern herrührt, promulgirt worden; denn es wird nicht gewußt, wenn es nicht offenbart ist, und verpflichtet nicht, wenn es nicht zuvor publicirt ist [2]).

Wenn die natürliche Verbindlichkeit in der Natur des Menschen selbst ihren natürlichen Grund hat, wenn das Wesen aller Menschen, und deshalb des Menschengeschlechts dasselbe ist, so sind auch die Rechte, die dem Menschen zukommen, dieselben. Die allgemeine Verbindlichkeit verpflichtet jeden Menschen, sofern er Mensch ist, und das allgemeine Recht, das aus jener Verbindlichkeit entspringt, kommt jedem Menschen zu, sofern er Mensch ist. Es giebt daher allgemeine Rechte und Verbindlichkeiten, welche erörtert werden müssen, weil es Aufgabe des Naturrechts ist, zu zeigen, was aus der gemeinschaftlichen Natur der Menschheit fließt. Die Menschen sind im moralischen Sinne gleich, wenn ihre Rechte und Verbindlichkeiten dieselben sind: ungleich, wenn sie dieselben nicht sind. Die Menschen sind darum von Natur einander gleich. Die Natur giebt keinem Menschen ein Vorrecht, es giebt kein natürliches Vorrecht. Jeder Mensch hat von Natur dieselben Rechte und Verbindlichkeiten, darum ist, was dem einen Menschen zu thun erlaubt ist,

---

[1]) Institutiones juris naturae et gent. Aut. de Wolff. Pars I. cap. 2. §. 43: Lex naturae nos obligat ad committendas actiones, quae ad perfectionem hominis atque statum ejusdem tendunt, et ad eas omittendas, quae ad imperfectionem ipsius atque status ejusdem tendunt; consequenter ad actiones liberas cum naturalibus per easdem rationes finales, non vero per diversas determinandum; itidemque ad periculum omne a nobis et statu nostro avertendum.

[2]) Ibid. §. 1—67.

auch dem andern erlaubt, und ist, was der eine dem andern schuldig ist, der andere jenem schuldig. Die Regel ist in dieser Beziehung: was du nicht willst, daß man dir thue, das thue auch keinem Andern. Diejenigen, welche anders handeln, heben die natürliche Gleichheit auf und wollen Vorrechte. Werden auch Ungleichheiten eingeführt, so sind die Menschen doch einander die Pflichten der Humanität schuldig. Nach der Natur kommt Niemandem das Recht auf die Handlungen Anderer zu. Die Handlungen der Menschen sind von Natur unabhängig von dem Willen jedes Andern. Jeder Mensch hängt im Handeln allein von sich selbst ab. Diese Unabhängigkeit von dem Willen eines Andern und Abhängigkeit von dem eignen Willen heißt Freiheit. Alle Menschen sind daher von Natur frei [1]). Da aber die natürliche Verbindlichkeit unveränderlich ist, so hebt die Freiheit dieselbe nicht auf, sie verändert darin nichts. Jene Verbindlichkeit besteht darin, daß kein Mensch zu dem verpflichtet ist, was ihm zu thun unmöglich ist. Der Mensch hängt kraft seiner natürlichen Freiheit nur von sich selbst ab. Darum darf er im Handeln allein seinem Urtheile folgen, er braucht Niemandem Rechenschaft zu geben, warum er dies thut oder nicht thut. Er muß nur nichts thun, wozu er nicht verpflichtet ist. Er ist verbunden, die Hülfe Anderer in dem anzusprechen, worin er sich selbst nicht genügt. Ist seine Handlung dem Gesetz der Natur gemäß, so ist das Tugend. Darum ist Tugend die Gerechtigkeit, wodurch Jedem sein vollkommnes Recht gegeben wird. Ohne die angebornen Rechte der Gleichheit, Freiheit, Sicherheit, Selbstvertheidigung und Strafe geschieht der natürlichen Verpflichtung kein Genüge. Der Mensch ist eine moralische Person, sofern er als Subject gewisser Rechte und Verbindlichkeiten betrachtet wird. Von diesem moralischen Zustande schon ist der natürliche Zustand verschieden, in welchem jene Rechte und Verbindlichkeiten dem Menschen kraft des Gesetzes der Natur zukommen [2]).

Der Mensch hat Pflichten gegen sich selbst und damit verbundene Rechte. Er soll sich, d. h. seine Seele und seinen Körper so viel vervollkommnen, als er kann, und soll die Pflichten gegen sie

---

[1]) Institut. jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Pars I. c. 3. §. 77: Atque haec independentia in agendo a voluntate alterius, seu dependentia a propria saltem voluntate libertas dicitur; natura igitur homines omnes liberi sunt.

[2]) Ibid. §. 1—102.

vereinigen. Der Mensch muß daher sich selbst und Andere erkennen, seine Selbsterkenntniß wird durch die Erkenntniß Anderer gefördert. Er soll seine Vermögen nicht blos gebrauchen, um sich zu vervollkommnen, sondern soll dieselben auch in Uebereinstimmung zu bringen suchen. Diese Vermögen, welche empirisch psychologisch als Erkenntniß-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen betrachtet werden, sollen auf das Gesetz der Natur bezogen werden müssen. Die diesem Gesetz gemäßen Handlungen sollen auf das Gute hingeleitet werden, damit sie den Menschen nicht beherrschen, dieser sie dem Gesetz der Natur zuwider nicht mißbrauche. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst werden auf etwas pedantische Weise so angegeben: der Mensch soll seinen Körper, seine Gesundheit bewahren, soll sich ordentlich kleiden, sich nicht betrinken, soll bequeme Häuser bauen, überhaupt dafür sorgen, damit er angenehm und bequem lebe, damit er glücklich, nicht unglücklich werde. Der Mensch soll darum ein Recht auf Alles haben, was zu einem glücklichen Leben verhelfen kann. Er soll sich selbst lieben, um für sein Glück sorgen zu können. Die Selbstliebe ist darum keineswegs unerlaubt, sie soll und muß nur vernünftig geleitet werden, damit statt der wahren Glückseligkeit nicht blos der Schein davon eintrete [1]).

Der Mensch hat ferner Pflichten gegen Andere. Er soll seinen Nächsten als sich selbst lieben. Er soll der Liebe wegen nichts thun, was dem Gesetz der Natur zuwider ist. Er soll Niemanden hindern, sich zu vervollkommnen, soll Keinen beleidigen, und soll, ist er beleidigt worden, gern verzeihen. Er soll überhaupt Andern durch Tugend ein Beispiel geben [2]). Die Pflichten des Menschen gegen Gott hängen mit den göttlichen Attributen zusammen. Seine Handlungen sind durch diese Attribute und durch von denselben ungetrennte Motive bestimmt. Hierin besteht die Vollkommenheit des Menschen, seine Fähigkeit, Gott vorzustellen. Die natürliche Verpflichtung des Menschen, seine Handlungen zu seiner Vollkommenheit auszubilden, enthält die Verbindlichkeit, sie nach Motiven zu bestimmen, welche den göttlichen Attributen entnommen sind [3]). Da die Vollkommenheit dieser Welt in der Fähigkeit besteht, Gott vorzustellen, so führt der Mensch, welcher zur Ehre Gottes handelt,

[1]) Institutiones jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Pars I. c. 4. §. 1—132.

[2]) Ibid. cap. 5. §. 1—157.

[3]) Ibid. c. 6. §. 160: Naturalis obligatio dirigendi actiones liberas ad

seine Handlungen zur Vollkommenheit der ganzen Welt aus. Der Mensch ist von Natur verpflichtet, seine Handlungen zur Vollkommenheit der ganzen Welt einrichten, Gott erkennen zu müssen, und weil er aus der Betrachtung der Welt und dessen, was in der Welt geschieht, die göttlichen Attribute kennen lernt, so muß das Universum betrachtet werden, wie er sich und seine Handlungen zu Gott empor hebe. Er hat darum das Recht zu allen Handlungen, welche die Kenntniß der natürlichen Dinge befördern, die ihm nützen. Der Mensch ist Gott wohlgefällig und fromm, wenn er seine Handlungen durch die von den göttlichen Attributen entnommenen Motiven bestimmt. Er soll daher, weil Gott höchst vollkommen ist, diese höchste Vollkommenheit anerkennen. Er ist dazu fähig. Dies muß ihm die größte Freude machen. Denn darin besteht die Liebe Gottes. Der Mensch soll Gott über Alles lieben, denn Gott ist gut, er soll Gott vertrauen, er soll Gott äußerlich und innerlich verehren.

Wolff betrachtet im besondern, zweiten Theile zuerst das Eigenthum. Er hatte in der Vorrede schon Einiges darüber angedeutet. Er sagt: Niemand hat von Natur das Recht auf eine gewisse Sache, alle Dinge sind wegen ihres nothwendigen Nutzens gemeinschaftlich. Es war kein Grund vorhanden, warum die Menschen dem eignen Rechte unterwarfen, was früher gemeinschaftlich war. Daraus ist das Eigenthum entstanden. Daraus sind ferner alle Rechte der Dinge geflossen, unter welchen Namen sie immer vorkommen mögen [1]). Das frühere Recht auf Alles war das Recht auf den Gebrauch gewisser Dinge, der nothwendigen, der nützlichen und vergänglichen. Die Dinge werden durch den Gebrauch consumirt, es ist erlaubt, sie zu zerstören. Wurden in jenem frühern Zustande Dinge nicht consumirt, so konnten nach deren Gebrauch Andere sie verwenden, aber das gilt nur von den natürlichen, nicht von den künstlichen Dingen. Jenem gemeinsamen frühern Recht ist das eigne Recht entgegengesetzt. Dieses kommt entweder Einem oder Mehreren gemeinschaftlich zu. Dinge, auf die wir ein eignes Recht haben, sind einzelne Dinge; Dinge, auf welche Niemand ein Recht hat, gehören Keinem, sind res nullius. Letztere kommen mit dem frühern Zustande überein. Dieser hört mit

perfectionem nostram continet obligationem determinandi easdem per motiva ab attributis divinis desumta.

[1]) Institutiones jur. nat. et gent. Aut de Wolff. Praefatio.

dem eignen Rechte, welches Eigenthum heißt, auf. Das Eigenthum schließt jeden Andern aus, es kann ohne den Willen des Eigenthümers auf keinen Andern übergehen [1]). Hört die ursprüngliche Gemeinschaft auf, so geht das Recht der Occupation der Dinge um des Nutzens willen in das Recht des Eigenthums über. Das Eigenthum giebt nicht das Recht, die Sache zu verderben, aber wohl das Recht, dieselbe zu verschenken und zu veräußern. Dinge, welche nicht occupirt wurden, und Dinge, die nicht occupirt werden konnten, z.B. die Elemente, das Meer, blieben gemeinsames Eigenthum [2]).

Es giebt nicht blos ein Recht auf Sachen, sondern auch ein Recht auf Handlungen. Das Recht auf die Handlungen Anderer heißt Herrschaft. Sie ist das Recht, die Handlungen Anderer nach Gefallen bestimmen zu dürfen. Das Recht auf jene Handlungen heißt Macht. Von Natur hat Keiner die Herrschaft über den Andern. Die Handlungen sind von Natur unabhängig. Jeder Mensch hängt im Handeln allein von sich selbst ab. Keiner ist dem Andern Rechenschaft schuldig, warum er etwas thut oder nicht. Diejenigen, über welche ein Anderer die Gewalt hat, heißen Unterthanen. Von Natur ist Keiner dem Andern unterworfen. Derjenige, welcher die Herrschaft hat, heißt der Befehlende. Er kann die Untergebenen in ihren Handlungen bestimmen, danach sind diese verpflichtet, demselben gehorchen zu müssen. Die Unterthanen sind in Betreff ihrer Handlungen, auf die der Herrscher ein Recht hat, nicht frei. Alle, die sich einem Andern freiwillig unterwerfen, verzichten auf ihre natürliche Freiheit zu Gunsten des Herrschers. Es kommt dadurch zu vereinten Kräften, es entsteht die Gesellschaft, worin der Gesammtheit das Recht auf den Einzelnen zukommt. Die Gesellschaft ist im Allgemeinen ein Vertrag zur Verfolgung eines bestimmten Zweckes durch gemeinsame Kräfte [3]). Die Gesellschaften unterscheiden sich von einander durch den Zweck, den sie haben. Die Glieder der Gesellschaft haben das Recht, die Einzelnen zur Erfüllung ihrer Verbindlichkeiten zu zwingen. Die Rechte und Pflichten der letztern sind aus dem Zweck zu ermessen. Alle haben

---

[1]) Institutiones jur. naturae et gent. Aut. de Wolff. Pars II. cap. 1. §. 183—208.

[2]) Ibid. Cap. 2.

[3]) Ibid. Pars III. Sect. 1. cap. 1. §. 836: Societas in genere est pactum, vel quasi pactum de fine quodam conjunctis viribus consequendo.

das Recht zu bestimmen, was zum Zweck des Ganzen nothwendig ist. Der ungehinderte Fortgang zur Erreichung des Zwecks der Gesellschaft heißt das Wohl der Gesellschaft. Der Zweck selbst, welcher dem Einzelnen nützt, heißt das allgemeine Wohl. Jeder ist verpflichtet, dasselbe fördern helfen zu müssen. Das dem Ganzen zustehende Recht auf jeden Einzelnen ist Herrschaft [1]). Dasselbe entsteht in der Gesellschaft durch Verträge. Die Einzelnen müssen alle gehorchen, weil jenes Recht dem Ganzen zukommt. Wird eine Gesellschaft einfach eingegangen, so haben Alle dieselbe Verpflichtung, dasselbe Recht, so sind alle Mitglieder gleich, so ist in der Gesellschaft keine Bevorzugung. Aber wenn die Einrichtung getroffen wird, daß der Eine leisten muß, was der Andere nicht zu leisten braucht, der Eine ein Recht hat, das der Andere nicht hat, so sind die Mitglieder ungleich. In der ungleichen Gesellschaft hat daher Einer vor dem Andern gewisse Vorrechte. Die Mitglieder der Gesellschaft haben mit gemeinsamen Kräften den Zweck derselben zu verfolgen. Sie müssen darum durch gemeinsame Uebereinkunft bestimmen, was zur Verwirklichung des Zwecks geschehen soll. Ist die Uebereinkunft getroffen, so heißt sie Gesetz. Jede Gesellschaft hat Gesetze, jeder kommt das Recht der Gesetzgebung zu. Die Gesetze schreiben die Mittel vor, wodurch der Zweck der Gesellschaft erreicht wird. Ohne Bewahrung der Gesetze ist kein Heil der Gesellschaft, darum ist eine Uebertretung derselben nicht zu dulden, darum hat die Gesellschaft das Recht der Strafe. Sie kann auch die Gesetze verändern, aufheben und kann neue Gesetze machen. Unterwerfen sich die Mitglieder der Gesellschaft den Gesetzen derselben, so sind sie einträchtig. Die Eintracht bewahrt das Glück der Gesellschaft. Die Mitglieder sind zur gegenseitigen Hülfe verpflichtet. Da sie mit vereinten Kräften handeln, so ist die Gesellschaft einer Person gleich. Die Menschen sind von Natur frei, sie verpflichten sich gegenseitig, indem sie eine Gesellschaft eingehen und Andere von derselben ausschließen; daher ist jede Gesellschaft von Natur frei. Mehrere Gesellschaften sind als freie, einzelne Personen zu betrachten. Die Vollkommenheit der Gesellschaft ist die Fähigkeit, den Zweck der Gesellschaft verfolgen zu können [2]).

[1]) Institutiones jur. nat. et gentium. Aut. de Wolff. Pars III. Sect. 1. cap. 1. §. 836: Jus universis competens in singulos est imperium.

[2]) Ibid. cap. 2. §. 854—71.

Die einzelnen Gesellschaften werden nun in jenem Sinne betrachtet. Zuerst die Ehe oder die eheliche Gesellschaft. Die Ehe kommt, weil nach gegenseitiger Uebereinstimmung des Mannes und der Frau, durch Vertrag zu Stande. Sie ist insofern eine gleiche Gesellschaft und hat den Zweck der Zeugung, Ernährung und Erziehung der Kinder. Die Ehe soll, so lange die Kinder nicht erzogen sind, nicht aufgelöst werden können [1]). Sie soll erst aufgelöst werden können, wenn die Kinder gestorben sind, oder keine Kinder da sind. Eine Folge der ehelichen Gesellschaft ist die elterliche oder väterliche Gesellschaft, in welcher Vater und Mutter gleiche Gewalt haben. Die väterliche Gewalt hört mit vollendeter Erziehung auf. Dann die herrliche Gesellschaft, welche aus einem freiwilligen Vertrag entsteht. Jedem muß kraft der natürlichen Freiheit erlaubt sein, sich in Knechtschaft zu geben, sich selbst verkaufen zu dürfen. Der Knecht arbeitet für den Herrn. Der Herr kann den Knecht, d. h. das Recht auf dessen Arbeit veräußern und kann den Knecht frei lassen. Die aus all diesen Gesellschaften zusammengesetzte Gesellschaft heißt Haus [2]). Ein einzelnes Haus und selbst einige Häuser reichen zur Nothwendigkeit und Bequemlichkeit nicht hin. Denn sie können sich gegen fremde Gewalt nicht gehörig vertheidigen, weshalb sie genöthigt sind, mit gesammten Kräften zu behaupten, was sie einzeln nicht vermögen. Die Gesellschaft, zu diesem Zweck eingegangen, heißt der Staat. Der Staat entsteht aus dem Vertrag. Ein Anderes ist es, wodurch der Staat constituirt wird, ein Anderes die Uebereinkunft, wodurch über die Mittel berathen wird, den Zweck des Staats zu verwirklichen. Der Staat bekommt aus dem Vertrag noch nicht die specifische Form, aber aus jener Uebereinkunft erhält er dieselbe. Zweck des Staats ist Abundanz der Mittel und Subsistenz alles dessen, was zum Leben nothwendig ist, aber zum Zweck des Staats gehört nicht blos die Nothwendigkeit der Subsistenz, sondern auch die Annehmlichkeit und Bequemlichkeit des Lebens, Ruhe und Sicherheit vor Gewalt. Das höchste Gesetz des Staats ist das öffentliche Wohl. Denn im Staat darf nichts geschehen, was dem Glück desselben zuwider ist. Da der Staat eine Gesellschaft ist, so sind die verschiedenen Staaten als von Natur freie

[1]) Institutiones jur. nat. et gentium. Aut. de Wolff. Pars III. Sect. 1. cap. 4. §. 886—911.

[2]) Ibid. cap. 6 et 7. §. 916—60.

Personen zu betrachten, welche im Naturzustande leben. Jeder Staat ist kraft seines Ursprungs von Natur frei und in seinem Thun unabhängig. Er hat daher das Recht, sein Wohl zu fördern, Gesetze zu geben und zu beschließen, was in jener Beziehung zu thun ist. Aber solches geschieht durch gemeinsame Uebereinstimmung Aller, durch das der Gesammtheit zustehende Recht über den Einzelnen. Die aus dem Vertrag entstehende bürgerliche Herrschaft ist ursprünglich beim Volke. Jene Herrschaft ist die höchste, ihre Handlungen können, weil sie vom Volke herkommt, von Niemandem behindert werden. Das Recht des Herrschers des Staats ist nach dem Willen des Volks zur Zeit der Uebertragung der Herrschaft von demselben zu messen. Die bürgerliche Herrschaft hat das Recht zu bestimmen, was das öffentliche Wohl befördern kann. Es giebt für die Verschiedenheit desselben verschiedene Rechte. Es giebt ferner eine ungetheilte und getheilte und eine beschränkte Herrschaft. Deren Ausübung ist an gewisse Gesetze gebunden. Gesetze, die die Ausübung der Herrschaft einschränken, heißen Fundamentalgesetze. Sie entstehen durch Uebereinstimmung des Volks. Es sind daher keine Fundamentalgesetze, wenn der Herrscher des Staats Gesetze giebt, nach welchen er absolut regieren will, oder wenn er einen Rath neben sich hat, ohne dessen Billigung er nichts thun mag. Er braucht dann die Gesetze nicht immer zu beobachten, sondern kann sie ganz aufheben[1]).

Der Staat hat verschiedene Formen. Ist die Herrschaft beim Volke, so heißt die Form Demokratie. Das Volk hat in der Demokratie die bürgerliche Freiheit. Es ist frei in Beziehung auf sich selbst, nicht blos im Verhältniß zu andern Völkern. Hat Einer die absolute Herrschaft, welche ursprünglich beim Volke ist, so heißt die Staatsform Monarchie. In der Monarchie repräsentirt der Monarch das Volk. Ist die Herrschaft bei Mehreren, so heißt die Staatsform Aristokratie. Der Monarch vermag so viel in der Monarchie und die Optimaten vermögen so viel in der Aristokratie, als das ganze Volk in der Demokratie. Es giebt auch gemischte Staatsformen, welche aus der Theilung der Herrschaft und deren Begrenzung entstehen. Ist die Herrschaft in einem Staate absolut oder limitirt, so heißt diese Form das Reich. Die Person, die im Besitz der Herrschaft ist, heißt Fürst, König. Das Reich ist daher eine

[1]) Institutiones jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Pars. III. Sect. 2. cap. 1. §. 972—89.

monarchische oder eine gemischte Staatsform. Es giebt auch ein herrliches Reich. Darin hat der König das Recht auf die Unterthanen und selbst auf deren Sachen. Derselbe hat dann nicht blos die bürgerliche Macht, sondern ist auch Eigenthümer. In einem solchen Reiche ist die Hauptsache der Nutzen des Königs. Nutzen der Unterthanen ist blos Nebensache. Das widerstreitet dem Vertrage, wodurch der Staat constituirt wird. Es giebt ferner einen laconischen Staat, in welchem der König mehr auf den Rath hören muß, als daß er befehlen kann. Es giebt auch ein Wahlreich, in welchem das Volk den Nachfolger wählt [1]). Rechte, ohne die die Herrschaft nicht ausgeübt werden kann, heißen Majestätsrechte. Zu diesen Rechten gehört außer der gesetzgebenden Gewalt das Recht der Ertheilung von Privilegien, der Todesstrafe, der Begnadigung, der Amnestie, der Besteuerung, der Münze, das Recht des Kriegs und des Friedens und das jus circa sacra. Aber die Herrschaft hat über den inneren Cultus keine Macht. Sie muß daher tolerant sein und muß jede Religion dulden, die dem Staate nicht feindlich ist [2]). Die bürgerlichen Gesetze dürfen den natürlichen Geboten nicht widerstreiten. Der Gesetzgeber muß sich hüten, daß er nicht gewisse Irrthümer für das Naturrecht hält [3]). Der Herrscher soll das allgemeine Wohl fördern, gut regieren, soll nicht willkürlich, sondern den Fundamentalgesetzen gemäß regieren. Die Unterthanen sollen selbst einer schlechten Regierung gehorchen, denn es lebt sich unter einer solchen Regierung immer noch besser, als im Naturzustande. Das Volk soll nur in dem einen Fall nicht gehorchen, wenn der Herrscher das Recht desselben verletzt, wenn er den Fundamentalgesetzen zuwider regiert [4]).

Da die Völker wie die Einzelnen als freie Personen im Naturzustande leben, haben sie auch wie jene dieselben Verbindlichkeiten. Daraus entsteht das Völkerrecht. Die Völker haben kraft desselben die gleichen Rechte und Pflichten, sie sind von Natur einander gleich. Kein Volk hat das Recht auf die Handlungen eines andern Volkes, denn jedes Volk ist frei. Kein Volk darf das andere beleidigen und verletzen; geschieht das, so hat es das Recht,

---

[1]) Institut. jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Pars III. cap. 2. §. 990—1013.
[2]) Ibid. cap. 4. §. 1042—60.
[3]) Ibid. cap. 5. §. 1068—74.
[4]) Ibid. cap. 6. §. 1075—81.

sich zu vertheidigen. Dies Recht der Vertheidigung ist das Recht des Krieges. Die Völker sind, wie die Einzelnen, verpflichtet, ihre Zustände mit vereinten Kräften vervollkommnen zu müssen. Die Natur selbst will eine gewisse Gesellschaft unter den Völkern, aber letztere haben wegen der Nothwendigkeit natürlicher Verpflichtung in dieselbe einzustimmen. Eine solche Gesellschaft der Völker zum gemeinsamen Wohl heißt der größte Staat. Auch hier entsteht ein gewisses, Allen über den Einzelnen zustehendes Recht, das als eine allgemeine Völkerherrschaft bezeichnet werden kann. Sie bestimmt die Handlungen des Einzelnen zum allgemeinen Wohl und zwingt denselben, seiner Verbindlichkeit nachzukommen. Ein solcher allgemeiner Völkerstaat hat auch seine Gesetze. Die Völker können durch Verträge Rechte erwerben und Verbindlichkeiten eingehen. Durch langen Gebrauch entstehen auch Gewohnheiten zwischen den Völkern. Dieselben haben nicht blos Pflichten gegen einander, sondern auch Rechte gegen sich selbst. Jedes Volk hat die Verbindlichkeit, den Zweck des Staates fördern, wie sich selbst bewahren zu müssen, und mit denselben Verträge zu schließen, wenn es der Hülfe Anderer bedarf. Es kann auch wegen anderer Angelegenheiten, des Handels, der Auswanderung u. s. w. Verträge eingehen. Die Pflichten der Völker gegen einander fließen aus den Pflichten jedes Volkes gegen sich selbst. Jedes Volk soll das andere als sich selbst lieben, jedes soll mit andern Völkern Verbindungen anknüpfen, damit dieselben cultivirt werden. Aber kein Volk darf sich in die Regierung eines andern mischen und demselben einen andern Glauben aufdringen wollen. Die Völker sollen human und verträglich gegen einander sein [1].

Occupirt ein Volk ein Land oder eine Gegend, so wird dieselbe Eigenthum des Volkes. Da jedem Volke die bürgerliche Herrschaft zukommt, so erhält das Volk gleichfalls die Herrschaft in dem von demselben occupirten Lande. Dadurch entsteht das, was man Territorium nennt, d. h. ein Land, mit dem die Herrschaft unmittelbar verbunden ist. Völker schließen Bündnisse mit einander, welche heilig gehalten werden müssen [2]. Aber wenn sie mit einander in Streit gerathen, so sind sie als im Naturzustande zu betrach-

[1]) Institut. jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Pars IV. cap. 1, 2, 3. §. 1088—1129.

[2]) Ibid. cap. 5. §. 1141—56.

ten. Die Beendigung des Streits geschieht entweder auf friedlichem Wege oder durch Krieg [1]); letzterer muß eine gerechte Ursache haben. Ursache desselben darf nicht der Nutzen, nicht die wachsende Macht eines Nachbarstaates, nicht die Bewahrung des Gleichgewichts, sondern muß allein die Beleidigung sein. Aber man soll selbst die Feinde lieben [2]). Ein ungerechter Krieg ist gar kein Krieg, sondern Raub. Im gerechten Krieg ist Alles erlaubt zu thun, was uns zu unserem Rechte verhelfen kann. Was nicht zu diesem Zwecke geschieht, ist Unrecht. Zuletzt folgt auf den Krieg der Frieden. Friedensschlüsse sind reale Bündnisse, welche die höchsten Herrschaften, deren Nachfolger, aber auch die Völker verpflichten. Erstere schließen Frieden und haben das Recht, Gesandte zu schicken, welche unantastbar, heilig sein müssen [3]).

Blicken wir auf die Entwickelung des Socialitätsprincips zurück, so erhob sich Leibnitz zuerst unmittelbar über die untergeordneten Stufenentwickelungen jenes Princips bei Pufendorf und Anderen, suchte die Gerechtigkeit in dem Wesen Gottes zu erkennen und dieselbe aus dem Gedanken Gottes als erster Ursache im Unterschiede von der Unmittelbarkeit des Glaubens nachzuweisen. Thomasius nahm dagegen den Willen Gottes durch die Schöpfung als Rechtsquelle an, aber ließ wegen dessen Zusammenhangs mit der Offenbarung von demselben zuletzt ab. Leibnitz und Thomasius betrachteten Gott zwar als Schöpfer der Welt, aber zogen die Schöpfung als solche in die Rechtserkenntniß nicht hinein. Leibnitz hielt in der Unmittelbarkeit des Gedankens an dem Wesen Gottes fest, Thomasius faßte den Willen Gottes durch die Schöpfung, aber betrachtete denselben nicht in der Schöpfung, wie er wegen des Wegfalls der Offenbarung hätte thun müssen. Bodinus und Müldener ergänzten diesen Mangel. Sie machten den Willen Gottes in der Ordnung der Welt durch die Vernunft zum Princip, was Thomasius wieder bestritt. Das Wesen und der Wille Gottes traten bei Leibnitz und den Coccejis einander entgegen. Letztere bekämpften vom Standpunkte jenes Willens das Socialitätsprincip selbst. Kestner suchte die Principien des göttlichen Willens und der Socialität zu vereinigen. Wachter kehrte sich gegen beide Principien. Er nannte

[1]) Institut. jur. nat. et gent. Aut. de Wolff. Pars IV. cap. 6. §. 1157—64.
[2]) Ibid. cap. 7. §. 1170—1211.
[3]) Ibid. cap. 8, 9, 10. §. 1212—44.

den Willen Gottes ein fernes Ding und die Socialität eine bloße Qualität des Menschen, welche nicht Princip sein könne. Er behauptete, der Wille Gottes und die Socialität heben das Naturrecht auf, sie schränken jede Pflicht des Menschen auf die Pflicht des Bürgers ein. Es soll danach überall keine natürliche Pflicht des Menschen in Hinsicht der Tugend und Religion, keine solche Pflicht außer der Gesellschaft, also keine innerhalb des Menschen selbst, keine innerliche Pflicht geben. Wachter nahm damit eine Wendung auf das Innere des Menschen selbst. Durch die göttliche Allmacht soll zwar Alles existiren und operiren, diese soll das Fundament, der Grund von Allem sein, das Recht soll darum von derselben nicht abhängen, sondern soll durch sie in der menschlichen Natur selbst existiren. Damit soll das Rechtsprincip als ein constitutives hinwegfallen, es soll nur als ein zu erkennendes in Betracht gezogen werden. Das Naturrecht soll das Recht sein, was dem Menschen als solchem zukommt, was aus seinem eignen natürlichen Vermögen fließt, welches er allein einsieht oder erkennt. Das Naturrecht soll darum nicht blos die Freiheit zu handeln betreffen, inwiefern etwas unter geselligen Menschen erlaubt ist, sondern auch die Ehrbarkeit ohne Rücksicht auf die Societät und auf ein äußerliches Gesetz. Wachter dringt überall auf die Betrachtung der menschlichen Natur an und für sich, auf die Innerlichkeit und Freiheit. Naturrecht soll sein, keinen fremden Gesetzen zu dienen, d. h. Naturrecht ist, sich selbst das Gesetz geben. Der Mensch soll sich nicht blos betrachten und erkennen, wie er als ein Theil des Universums existirt, sondern wie er in sich ist. Er soll nur dann er selbst sein, wenn er sich selbst bestimmt. Er soll aus eigner Machtvollkommenheit handeln, soll sich durch keine äußerliche Ursache bestimmen lassen. Er soll selbst erkennen, was aus der Natur in und außer ihm nothwendig folgt. Er soll sich durch die göttliche Allmacht von der Herrschaft der äußern Dinge frei machen; thut er das, so handelt er mit dem höchsten Recht der Natur, d. h. er bestimmt sich selbst durch jene Macht, wenn er sich nicht von den „Affecten“ bestimmen läßt. Die Affecte sind zwar in der menschlichen Seele, aber kommen wo anders her. Wolff will gleichfalls, daß das Recht nicht aus Gottes Wesen und Willen, sondern aus der menschlichen Natur abgeleitet werden soll. Das Ziel aller menschlichen Handlungen soll die Vollkommenheit sein. Die Handlung

ist recht, wenn sie durch übereinstimmenden Gebrauch aller Vermögen der Seele und des Körpers geschieht. Dann soll man den zureichenden Grund in derselben erkennen und zugleich einsehen, daß sie sich nicht widerspricht. Recht und Verbindlichkeit haben also ihren zureichenden Grund in der Natur des Menschen und der Dinge, der Mensch kann daher Beides leicht erkennen. Wolff macht also gleichfalls das Recht von der Erkenntniß des Menschen abhängig. Er macht, wie Wachter, die menschliche Natur zum Princip, sofern der Mensch sie erkennt und sich selbst bestimmt. Alle Bestimmung des Menschen durch ein Anderes, Fremdes, Aeußerliches, was nicht der Mensch in seiner Innerlichkeit und Freiheit selbst ist, fällt hinweg. Göttliche Offenbarung, menschliche Autorität und Befehl, aber auch der natürliche Wille des Menschen in Trieb und Neigung haben für das Naturrecht keinen Sinn mehr. Das Socialitätsprincip in seiner bisherigen Form und Gestalt hat hiermit seine wesentliche Bedeutung verloren.

Das Socialitätsprincip ist zuerst bei H. Grotius aus der Auflösung des alten Glaubensprincips der essentiellen Gerechtigkeit Gottes hervorgegangen und hat sich allmälig von demselben befreit. Es ist dann durch den Kampf mit dem neuen Glaubensprincip der Integrität von Seiten Alberti's und durch seine höhere Erhebung bei Leibnitz und Thomasius, durch deren Widerspruch und zuletzt von der Polemik dagegen alterirt worden. Seine ganze Entwickelung ist seine eigne Auflösung gewesen. Aus dieser seiner Auflösung muß seine neue Form hervorgehen. Seine frühere Gestalt erzeugte sich aus der Auflösung des Glaubensprincips der essentiellen Gerechtigkeit Gottes. Jene Form muß aus der Auflösung des Princips der Socialität als des neuen Gedankenprincips der essentiellen Gerechtigkeit selbst erfolgen. Das Resultat der Auflösung des Glaubensprincips der essentiellen Gerechtigkeit Gottes war der Gedanke in der Form des Triebes zur Geselligkeit oder der Natürlichkeit, nicht der Gewißheit und Freiheit des Geistes. Der Gehalt des Denkens war Trieb und Neigung, war nicht das Denken selbst. Aber mit der Auflösung des Gedankenprincips der Socialität verliert das Denken die Form des Triebes. Es wird selbst der Inhalt. Damit hört Alles auf, was nicht dies Denken, nicht die Gewißheit und Freiheit des Geistes, was nicht das freie Selbstbewußtsein ist, diesem zu gelten. Mit der Auflösung der substantiellen Gedanken des Wesens

und Willens Gottes wird dies Denken das Substantielle oder Ansich, es wird die Quelle, aus welcher das Recht allein entspringt. Damit verschwindet der Widerspruch, daß das Recht aus der menschlichen Natur hervorgehen, aber zugleich Gott, ein Anderes Ursprung des Rechts sein soll. Auch wird der Trieb der Geselligkeit ein anderer. Er bleibt nicht mehr unmittelbare Empfindung, Neigung, überhaupt nicht natürlich, sondern wird selbstbewußter Trieb des Denkens und der Freiheit, welcher für Alles zureichen soll, was der Mensch zu wissen und zu thun sich gedrungen fühlt, wozu er in seiner vernünftigen Natur das Bedürfniß hat und haben muß. Die Quelle und das Princip der neuen Form der Socialität wird die Einheit des Menschen mit sich selbst in Allem. Sie resultirt aus der Auflösung des bisherigen Socialitätsprincips. Dies Princip ist und bleibt daher nicht mehr der natürliche Wille, sondern wird der freie Wille, welcher von seiner Natürlichkeit gereinigt von derselben nicht mehr bestimmt wird, sondern sich selbst bestimmt. Erscheint er zunächst noch in mancherlei Formen des Gefühls, des Triebes, der Neigung, so haben diese aber nicht mehr die bloße Bedeutung der Natürlichkeit des Willens, wenn sie auch erst später die Form des Denkens selbst annehmen. Die Geschichte dessen, was man gewöhnlich Natur- und Völkerrecht nennt, welches vorzugsweise die Natürlichkeit des Willens in Trieb und Neigung als Princip aufstellt, hat hiermit ein Ende. Das Princip der Socialität, welches nicht mehr den natürlichen, sondern den freien Willen zu seinem Elemente hat, ist ein anderes Princip. Jenes hat sich in unserer Darstellung durch seine ganze Bewegung zu diesem selbst entwickelt und aufgehoben. Aber auch das Princip, das den freien Willen, besonders in seiner Abstraction zum Inhalte hat, das wesentlich von Engländern, Franzosen und deutschen Philosophen geltend gemacht wird, ist noch kein wahres Princip. Es ist eben so einseitig, wie das Princip der Natürlichkeit des Willens. Erst beide zusammen constituiren das Princip der Sittlichkeit des Willens als das vollendete Princip der Rechtserkenntniß in lebendiger Einheit und Durchdringung.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm,

Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwickelung

Bd.: 3

Leipzig 1852